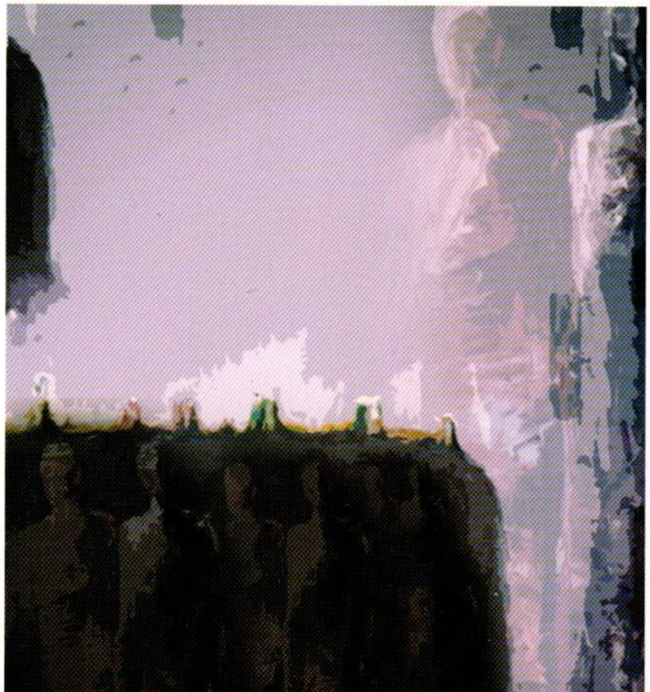
ما وراء الغرب العلماني



تحرير
عقيل بلغرامي

ترجمة
عبيدة عامر

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

ما وراء الغرب العلماني

ما وراء الغرب العلماني

تحرير
عقيل بلغرامي

ترجمة
عبيدة عامر

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٢٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ما وراء الغرب العلماني/تحرير عقيل بلغرامي؛ ترجمة عبيدة عامر.

٢٨٧ص.

ISBN 978-614-431-171-4

١. العلمانية. ٢. الدين والثقافة. أ. بلغرامي، عقيل (محرر). ب. عامر، عبيدة (مترجم).

200.9

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

المحتويات

تقديم

هذه المقالات كتبها علماء من مجالات مختلفة (تاريخ، سياسة، فلسفة، أنثروبولوجيا، قانون)، وأثارتها أفكار تشارلز تايلور في كتابه الرائع: **عصر علماني**، الذي نشر قبل بضعة أعوام. كانت الإثارة بهذه البساطة: هل يمكن لعمل فكري كان قد استطاع دراسة ظهور العلماني (Secular) في العالم المسيحي (Christendom) اللاتيني، بتفصيل تحليلي وتاريخي عظيم، أن يحمل دروساً لأجزاء أخرى من العالم؟

وعلى الرغم من أن تايلور حدَّ نفسَه على نحو صريح بالتركيز على الغرب اللاتيني، بالنظر إلى العمومية المتأصلة لمفهوم العلماني، فضلاً عن التعبئة الأيديولوجية التي جعلها الغزو الإمبريالي الأوروبي للأراضي البعيدة أمراً محتملاً، فإن السؤال حول انتشار المفهوم بقي مطروحاً من قِبَل تايلور نفسه، ومن أي شخص قرأ كتابَه متنبهاً لمضامينه الأكثر سعة.

كتّاب هذه المقالات، وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا جميعاً من «جامعة كولومبيا»، إلا أنهم اجتمعوا عدة مرات على مدى ثلاث سنوات في الجامعة (في خلوات دورية في بلدة تاريتاون القريبة منها في نيويورك) محاولين الإجابة عن هذا السؤال الكبير. كانت النقاشات مثمرة ومثيرة، ودفعتنا إلى جمع أفكارنا وتقديمها في مقالات، أفادتنا «مطبعة جامعة كولومبيا» بموافقتها على نشرها في مؤلف واحد ضمن مجموعة منشوراتها حول موضوعات العلمانية والتسامح.

كان الغرض من مقالاتنا هو البحث في الاهتمام بالعلماني في أجزاء مختلفة من العالم ما وراء العالم المسيحي، ولكن لا يمكن لمجموعة من العلماء أن تطمح إلى الشمولية التامة بهذا الخصوص. ومع ذلك، فعندما

تُطرح الصين والهند وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط في مقالة أو أخرى، فإن هذا ليس انتشاراً بسيطاً. وبعيداً عن الانتشار الجغرافي؛ فإن الكتاب يضم زوايا منهجية وفكرية متنوعة بحسب الجوانب المعرفية المختلفة للكتّاب، كما أن هناك موازنة مضيئة بين نقاط الانجذاب والانطلاق من الجذور الجينيالوجية للعلماني في أوروبا، وفي الوقت نفسه أيضاً العمل على التوسع في الازدهار المحلي للعلمانية بشروط مستقلة نسبياً في هذه الأماكن البعيدة. ومن المتوقّع أن تحوز الهند تركيزاً أكثر من غيرها من الأماكن في هذا المؤلَّف؛ لأن «العلمانية» (أي تحديداً المذهب السياسي المنبثق من النموذج العلماني) كانت محل نقاش حاد ومطوّل منذ الأيام الأخيرة للاستعمار، وهي تثير أسئلة خاصة بها من مثل لماذا يجب أن... أكثر في مناطق أخرى من جنوب العالم. بشكل عام، وكما هو متوقع، فإن هذه المقالات تطرح أسئلة من هذا النوع وغيره بقدر ما تقدم إجابات.

تم تقديم عدة أسئلة من هذا النوع بشكل مفيد وواضح من تايلور نفسه في الفصل الافتتاحي، ولذلك سيكون إسهاباً مني إن قمت بذلك مجدداً في هذا التقديم القصير، وكذلك إن قدمت ملخّصات لباقي المقالات، لأن تايلور نفسه يقدّم هذه الملخّصات ضمن ردوده القيّمة على المقالات في الفصل الختامي.

ولذلك، فهذا الكتاب يدين كثيراً لاستعداد تايلور فائق الكرم للمساهمة في هذه الأعمال، ولحماسة آل ستيبان الملهمة للموضوع التي أثرت في كل واحد منا. أودّ شكرهما وشكر كل المساهمين في الكتاب بمقالاتهم التي كانت نتيجة طبيعية للنقاشات البحثية والحيوية التي قد يأمل الإنسان أن يخوضها مع زملائه الأكاديميين. شكري كذلك لـ«معهد الدين والثقافة والحياة العامة» في جامعة كولومبيا لجلبنا معاً بشكل دوري ولاستضافاته المنوعة على مدى السنوات، وخصوصاً لميليسا فان، لعينها الساهرة حول كل ما يخص التنظيم، وحضورها المحفّز خلال إعداد هذا الكتاب.

عقيل بلغرامي

(١)
هل تستطيع العلمانية السفر؟

تشارلز تايلور

- ١ -

إننا نعيش في عالم تنتشر فيه الأفكار والمؤسسات والأساليب الفنية وأنماط الإنتاج والحياة ضمن مجتمعات وحضارات مختلفة جداً في جذورها التاريخية وأشكالها التقليدية. انتشرت الديمقراطية البرلمانية من إنكلترا، مروراً بعدة بلدان، إلى الهند، بينما انتشرت ممارسة العصيان المدني من أصولها التي مارسها غاندي إلى أماكن أخرى عديدة، من بينها حركات مارتن لوثر كينغ للحقوق المدنية، إلى مانيلّا عام ١٩٨٣، وأخيراً إلى الثورتين المخملية والبرتقالية في عصرنا الحالي.

لكن هذه الأفكار والأشكال لا تغيّر أماكنها فقط ككتل صلبة، بل تتعدل ويعاد تأويلها لتأخذ نسيجاً ومعنى جديدين في كل تحوّل. هذا يمكن أن يؤدي إلى ارتباك هائل عندما نحاول تتبع هذه التحولات وفهمها. إحدى الطرق المحتملة لهذا الارتباك تنبع من أخذنا الكلمة على محمل الجد؛ إذ قد يكون الاسم واحداً، لكن الواقع سيكون مختلفاً في الغالب.

هذا واضح في كلمة «العلماني»؛ فنحن نفكر بأن «العلمنة» هي عملية يمكن أن تحصل في أي مكان (وبالنسبة إلى بعض الناس فهي تحصل في كل مكان). ونفكر بالأنظمة العلمانية كخيارات لأي بلد، سواء أكانت متبناة أم لا.

ومن الأكيد أن هذه الكلمات تظهر (تقريباً)[١] في كل مكان، لكن هل تعني كلها المعنى نفسه؟ بالأحرى، ألا يوجد اختلافات دقيقة يمكن أن تخلّ بنقاشاتنا الثقافية المشتركة حول هذه القضايا؟

أعتقد أن هناك اختلافات، وهي تسبب مشاكل لفهمنا، إما أن نتعثر بسبب وجهات نظرنا المتناقضة، وإلا فإن ضعف وعينا لهذه الاختلافات قد يقودنا إلى استخلاص استنتاجات بعيدة المدى خاطئة جداً. فمثلاً، عندما يجادل الناس أنه بما أنّ «العلماني» مقولة قديمة في الثقافة المسيحية، وبما أن الإسلام لا يحوي مقولة مطابقة تضمّ هذه الأفكار حول الفصل بين الكنيسة والدولة؛ فإنه لا يمكن أن تتبنى المجتمعات الإسلامية أنظمة علمانية. بطبيعة الحال، فلن يكونوا مثل أنظمة العالم المسيحي، لكن ربما تستطيع الفكرة السفر بطريقة أكثر إبداعاً وتخيلية.

أحد طرق معالجة هذه المشكلة هو البدء بالنظر داخلياً، في داخل المجتمع المسيحي الغربي الذي أنتج المصطلح؛ فإذا استطعنا الحصول على فكرة أكثر دقة حول ما يحيط بهذا المصطلح ـ أي القضايا نحو إن كان من الممكن تطبيقه في أي مكان، وإن كان ذلك ممكناً فما مدى سهولة تطبيقه، وما هي التغييرات التي سترافق هذه العملية ـ فعندئذٍ يمكن دراسته بطريقة مثمرة أكثر. إذاً؛ لننظر إلى بعض ملامح «العلماني» كمقولة تطوّرت داخل العالم المسيحي اللاتيني.

أولاً: هذا المصطلح ذو صبغة ثنائية (dyad)؛ إذ إنه ذو علاقة بالقرن[*]، أي مع الزمن الدنس، وعلى نحو مغاير فهو ذو علاقة أيضاً بالزمن الأبدي أو الأعلى. كانت الأوقات والأماكن والأشخاص والمؤسسات والأفعال اليقينية تعتبر مرتبطة بالزمن المقدس أو الأعلى، بينما كان كل شيء خارجها مرتبطاً بالزمن الدَّنِس. ولهذا السبب يمكن القيام

---

(١) بالطبع، في بعض المجتمعات الغربية، المصطلح المستخدم هو اللائكية واشتقاقاتها، وهذا ليس ترجمة للـ«علماني» ببساطة. هناك اختلافات مهمة. لكنّ اللائكية تتبع مساراً موازياً للـ«علماني» كمصطلح ذي ثنائية داخلية، أصبحت خارجية لاحقاً. انظر النقاش اللاحق والهامش الرقم (٣) أدناه.

(*) مثلاً، أحد المعاني القديمة للعلماني في قاموس **ميريام ـ وبستر** هو «ما يحدث مرة واحدة في عصر أو قرن» (المترجم).

بالتفريق ذاته باستخدام ثنائية «روحي/ زمني» (Spiritual/Temporal) (مثلاً، الدولة كـ«ذراع زمني»). كهنة الأبرشية العاديون هم «علمانيون»، لأنهم يعملون هناك في «القرن»، بعكس الأديرة المحكومة بقوانين (الكهنة «النظاميون»).

إذاً؛ كان هناك معنى واضح قديم للعلمنة، يرجع إلى نتيجة «الإصلاح الديني» (The Reformation). عندما نُقلت الوظائف والممتلكات والمؤسسات من سيطرة الكنيسة إلى العوام، كانت هذه «علمنة».

هذه الإجراءات صُنعت أصلاً داخل نظام أمسكته هذه الثنائية؛ أي إن الأشياء كانت تُنقل من قطاع إلى آخر داخل نظام ثابت من القطاعات. تستطيع هذه الخاصية، حيثما تقوم، أن تجعل العلمنة شأناً غير دراماتيكي نسبياً، وترتيباً للأثاث في حضارة بقيت خصائصها الأساسية على حالها.

ولكن منذ القرن السابع عشر، انبثقت إمكانية جديدة. وبشكل تدريجي، جاء تصوّر جديد للحياة الاجتماعية تم تعريفه بناء على أن «العلماني» هو كل الموجود. بما أن «العلماني» بشكله الأصلي انطبق على نوع ما من الزمن، الدنس أو الاعتيادي، وبالنظر إلى علاقته بالأزمنة العليا؛ فإن ما كان لازماً هو فهم الزمن الدنس على أنه كل الموجود، بإنكار أي علاقة بزمن أعلى. يمكن أن يستمر استخدام الكلمة، لكن معناها تغيّر جوهرياً، لأن ما كانت تتناقض معه اختلف إلى حدّ ما. كان التناقض مع بُعد آخر للزمن؛ حيث وجدت المؤسسات «الروحية» قطاعها، إلا أنّ العلماني بهذا المعنى الجديد تعارض مع ادعاءات حول المصادر والولاء التي صنعت لهذا العالم ومصالحه باسم المتعالي. ولا داعيَ للقول إن أولئك الذين تخيّلوا عالماً «علمانياً» بهذا المعنى رأوا أن هذه الادعاءات لا أساس لها، ويمكن التسامح معها بالقدر الكافي الذي لم تتحدَّ معه مصالح السلطة الدنيوية والرفاهية.

ولأن كثيراً من الناس استمروا بالإيمان بهذا المتعالي، فقد أصبح من الضروري أن تستمر الكنائس في المحافظة على مكانها، إذ إنها، بطريقتها الخاصة، يمكن أن تكون أساسية في مجتمع فعال، لكن هذه الوظيفة الحسنة كان يجب أن تفهم من ناحية «هذه الدنيا»، أي «العلماني»، أهدافاً وقيماً (السلام، الرخاء، النمو، الازدهار... إلخ).

هذا الانتقال تطلّب تغييريْن مهمّيْن: **الأوّل** جلب تصوّراً جديداً لنظام اجتماعي/سياسي حسن كان منفصلاً سواء عن الأخلاقيات التقليدية للكمال والحياة الطيبة، أو للمفاهيم المسيحية المحددة للكمال (القداسة). كانت هذه الفكرة ما بعد الغروتية ـ (post-Grotian)(*) لمجتمع تشكّل من قبل الأفراد وبواسطتهم ليلبي حاجاتهم للحماية ووسائل الحياة. كان معيار المجتمع الجيد من وجهة النظر هذه هو المنفعة المتبادلة، ولم يكن «دنيوياً» إلى حد لافت للنظر فقط، بل كان أيضاً غير مبال بـ«الفضيلة» بالمعنى التقليدي لها.

لكن هذا الاستقلال لمعيار دنيوي شُكِّل ضمن تمييز أشمل فصل بين هذا «العالم»، أو المحايث (immanent) والمتعالي (transcendent). هذا التمييز الحاسم جداً هو نفسه ناتج من تطوّر العالم المسيحي اللاتيني وقد أصبح جزءاً من طريقة نظرتنا إلى الأشياء في الغرب، ونميل إلى تطبيقه عالمياً، حتى وإن كان لا يوجد شيء بهذه السرعة والصعوبة في أي ثقافة إنسانية في التاريخ. أما ما يبدو أنه يوجد بالفعل عالمياً فهو شيء من التمييز بين الكائنات العليا أو الأرواح أو النطاقات، والكائنات العادية التي نراها مباشرة حولنا. لكن تلك لا تقسم عادة إلى نطاقين منفصلين تماماً؛ حيث يمكن أن يتخذ الأدنى كنظام مفهوم على نحو محض بمصطلحاته الخاصة. ما يجري هو أن هذه المستويات تتداخل، بحيث لا يمكن فهم الأدنى من دون الأعلى. لنأخذ مثالاً من نطاق الفلسفة، بالنسبة إلى أفلاطون، فإن وجود الأشياء وتطوُّرها من حولنا يمكن فهمه فقط بالنظر إلى الأفكار المقابلة، وهي توجد في نطاق خارج الزمن. الفصل التام بين محايث ما ونظام متعالٍ هو أحد اختراعات العالم المسيحي اللاتيني (إن كان خيراً أو شراً).

نستطيع أن نرى في المجتمعات التي تبدو أقرب للنمط الأقدم من الدين نوعاً من التمازج بين هذيْن المستوييْن، وقد يؤدّي إلى رفض أي انفصال كهذا. في بعض القبائل، لا يمكن التفكير بالشروع في صيد، كنسق لنشاط «دنيوي» في فهمنا الحديث، من دون التضحية بروح الغزال أو مناجاتها. في

(*) نسبة إلى القاضي الهولندي هوغو غروتيوس الذي وضع أسس القانون الدولي مطلع القرن السابع عشر (المترجم).

أوروبا القروسطية، كل رابطة من الحرفيين كان لها كاهنها وطقوسها وقدِّيسوها. كانت الارتباطات بالكينونات العليا متعارفاً عليها في تلك المجتمعات، أو كما يقول [السوسيولوجي الفرنسي] روجيه كايوا (Roger Caillois): «كان الدين في كل مكان» ("La Religion était partout"). التمييز الحالي بين النطاقيْن أو المستويين يتضمن درجة من التقسيم، ولكن قبل العصر الحديث؛ لم يستلزم هذا التقسيم حتى الإمكانية النظرية لانفصال حقيقي.

يهيّئ الانفصال التام الأرضية لترتيب أكثر راديكالية، فهو يؤكّد فعلياً أن «الأدنى»: النظام المحايث أو العلماني هو كل الموجود، وأن «الأعلى» أو المتعالي هو اختراع إنساني. وبشكل واضح، فالاختراع السابق للتمييز الواضح بين المستويات هيأ الأرضية لـ«إعلان استقلال» المحايث هذا.

كان الاستقلال المزعوم بداية محدوداً وجزئياً. وفي صيغة قديمة وربوبية انتشرت في القرن الثامن عشر؛ كان «الإله» يعتبر بارئ هذا النظام المحايث. إذاً، (١) ولأنه الخالق، فإن النظام الطبيعي دليل على وجوده، (٢) ولأن نظام المنفعة المتبادلة الإنساني المناسب هو الذي وضعه الإله وارتضاه، فإننا نتبع إرادته في البناء، (٣) وهو يدعم تشريعه بهذا الخصوص بالثواب والعقاب في الحياة الآخرة.

إذاً، بعض التدين ضروري لنظام حسن. جون لوك لن يقصي من التسامح الكاثوليك فقط بل الملحدين أيضاً. بعض الدين لا يمكن التخلي عنه، هذه هي العلاقة الإيجابية مع الإله لنظام حسن، لكن الدين يمكن أن يكون ذا آثار سلبية كذلك. يمكن أن تدخل السلطة الدينية في منافسة مع الحكام العلمانيين (حتى الجيدون منهم)، ويمكن أن تطالب بأشياء إيمانية تتجاوز مطالب النظام الحسن أو حتى تتعارض معها، ويمكن أن تقوم بدعاوى غير منطقية. ويجب تطهير المجتمع من «الخرافة» و«التعصب» و«الحماسة».

إن محاولات حكام القرن الثامن عشر «التنويريين»، مثل فريدريك العظيم وجوزيف الثاني، في «تسويغ» المؤسسات الدينية والتعامل فعلياً مع الكنيسة على أنها قسم في الدولة، تنتمي إلى هذه الحقبة المبكرة. وهذا ما

حدث، وإن كان بشكل مختلف إلى حدّ ما، عند تأسيس «الجمهورية الأمريكية» بفصلها بين الكنيسة والدولة. لكن التأييد الواضح لهذا الاكتفاء الذاتي بالعلماني جاء مع المراحل الراديكالية للثورة الفرنسية.

هذا التأييد الجدلي للعلماني يرجع إلى الجمهورية الثالثة، التي أسست لائكيتها (Laïcité) على هذه الأفكار من الاكتفاء الذاتي وإقصاء الدين. بالنسبة إلى «الجمهوريين» الراديكاليين، فإن الدولة يجب أن تُؤسَّس على «أخلاق مستقلة» (Morale indépendante) تلك التي تكون متحررة من المبادئ الأخلاقية الدينية ومنافسة لها.

ولا داعيَ للقول إن هذه الروح لم تمت تماماً في فرنسا الحديثة؛ إذ يمكن رؤيتها في النقاش حول منع الحجاب، وبقي الإصرار على أن الفضاءات العامة التي يلتقي فيها المواطنون يجب أن تكون نقية من أي مرجعية دينية موجوداً.

إذاً، فتاريخ مصطلح «العلماني» في الغرب معقد وغامض؛ فهو يبدأ بوصفه مصطلحاً ذا طبيعة ثنائية، مميزاً بين بُعدَيْن من الوجود، ومحدداً إياهما بنوع من زمن جوهري لكل منهما. لكنه بعدها، وبناءً على التمييز الواضح المحايث/المتعالي؛ يتحول إلى مصطلح ذي طبيعة ثنائية مختلفة، حيث يرجع «العلماني» إلى ما يرتبط بالمجال المحايث المكتفي ذاتياً، والمصطلح النقيض (الذي يُحدّد عادة بـ«الديني») يرتبط بالكيان المتعالي. يمكن أن يمر هذا بعدها بتحوّل آخر عبر إنكار المستوى المتعالي، في ثنائية يرجع من خلالها أحد المصطلحات إلى الحقيقي (العلماني)، والآخر إلى ما اخترع بالكاد (الديني)، أو حيث يشير «العلماني» إلى المؤسسات التي نحتاج إليها فعلاً لنعيش في «هذا العالم»، بينما يشير «الديني» أو «الإكليريكي» إلى إضافات اختيارية تزعج عادة مسار هذه الحياة الدنيا.

عبر هذين التحوّلين المزدوجين تغيّرت الطبيعة الثنائية ذاتها بشكل جوهري، ففي الحالة الأولى، كلا الجانبين كان حقيقياً وبعداً لازماً للحياة والمجتمع، وهذه الثنائية «داخلية»، بمعنى أن كل مصطلح لا يمكن تطبيقه من دون الثاني، مثل اليمين واليسار، أو أعلى وأسفل. بعد التحولات أصبحت الثنائية «خارجية»، فالعلماني والديني متضادان مثل الصواب/

الخطأ، أو الضروري/ الفائض. وهدف السياسة عادة هو إلغاء أحدهما مع حفظ الآخر.

يمكن تعقب تطوّر مشابه إذا أخذنا المصطلح الرئيس الذي يناقش قضايا العلماني في الغرب: اللائكية (Laicità, Laiklik) هذا المصطلح يبدأ كذلك من ثنائية داخلية، هي رجال الكهنوت والعامة، وكلا النسقين يوجد بارتباطه بالآخر، لكنه لاحقاً يتحوّل إلى ثنائية خارجية يصبح بها قمع رجال الكهنوت متخيلاً[٢].

وتستمر الأنماط ما بعد الربوبية للعلمانية من بعض النواحي عند تطبيق سمات النمط الربوبي الموصوف أعلاه. من وجهة النظر اليعقوبية، المصمم الآن هو «الطبيعة»[*]، وبالتالي، فـ«التقوى» المطلوبة هي أيديولوجية ذات نزعة إنسانية مبنية على الطبيعة. ما لا يمكن القبول به بالتالي هو أي شكل من الدين «العام»؛ إذ يجب أن يقتصر الإيمان على المجال الخاص. وبهذه النظرة، يجب أن يكون هناك أخلاق مستقلة متينة، أخلاق اجتماعية مستقلة ذاتية الاكتفاء من دون أي مرجعية متعالية. هذا يشجع بدوره فكرة أن هناك شيئاً يمكن أن يكون العقل المجرد (Die blosse Vernunft)، أي أنه عقل لا يكون مدعوماً بأي مسلّمات خارجية منبثقة عن الوحي أو أي مصدر متعالٍ مزعوم. تظهر تغيرات هذه الأفكار مراراً في النقاشات المعاصرة في الغرب[٣].

ساعد النمط الربوبي على تحديد الدين الحسن أو المقبول في كثير من

---

(٢) لماذا أصبح هذا المصطلح الرئيس في فرنسا، وانتشر منه إلى المجتمعات اللاتينية الأخرى وأخيراً إلى تركيا؟ أحد الأسباب هو القضايا الساخنة المرتبطة بسلطة الطبقة الدينية. ولكن على مستوى آخر، يمكن الشخص أن يرى إيجابيات تحدّي الكنيسة. عندما أعلن ليون غامبيتا (Léon Gambetta) مبكراً في الجمهورية الثالثة شعار «الإكليريكية هي العدو»، كان يعلم أن هذا الشعار سيجذب إليه حشداً أكبر بكثير من هجوم مباشر على الدين الكاثوليكي. كان كثير من الكاثوليك واعين ومنزعجين من الادّعاءات المبالغ فيها من قبل رجال الدين.

(*) اليعاقبة أو اليعقوبية تكلموا في طبيعة المسيح وجعلوها طبيعة واحدة يمتزج بها عنصر الإله والإنسان معاً، أي أنهم لا يعيدون الخلق إلى الطبيعة (المراجع).

(٣) ناقشت هذا بشكل أكبر في: "Die blosse Vernunft," في:

Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Eassys* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).

النقاش الغربي خلال القرون الأخيرة. الدين الحسن أو الصحيح هو مجموعة من الاعتقادات بإله أو قوة متعالية ما تستلزم أخلاقيات مقبولة (أو «منطقية» ببعض الصيغ)، وخالية من عناصر فائضة لا تسهم بهذه الأخلاقيات، وبالتالي فهي خالية من «الخرافة». كما أنه من الضروري أن تكون ضد «التعصب» أو «الحماسة» لأنها تتضمّن تحدّياً من السلطة الدينية لما يظهر المنطق أنه النظام المناسب للمجتمع[٤].

بذلك، يمكن للدين الحسن أن يكون مساعداً للنظام الاجتماعي، بغرس المبادئ الصحيحة، كما أنه يتجنب بالتأكيد أن يكون عائقاً له عبر تحديه. ولذلك، فجون لوك مستعد أن يتسامح مع رؤى عديدة حول الدين، لكنه يستثني من هذه المعاملة الحميدة الملحدين (الذين يقوض عدم إيمانهم بالحياة الآخرة استعدادهم للتمسك بوعودهم واحترام النظام الحسن) والكاثوليك (الذين لا يستطيعون إلا تحدّي النظام القائم).

في كلتا الحالتين، الإيجابية والسلبية، فإن التأثير الجوهري للدين الحسن يحصل «داخل الفرد» (in foro interno)[*]: فمن جهة، يولّد هذا التأثير الدافع الأخلاقي الصحيح، ومن الجهة الأخرى، بالبقاء داخل فكر الفاعل وروحه، سيمتنع هذا التأثير عن تحدي النظام الخارجي؛ إذاً فالطقوس الخارجية ليست عنصراً أساساً في هذا الدين ما لم تساعد على الاحتفاء بالنظام العام الحسن، أو بتحفيز الدافع الأخلاقي الداخلي.

لكن هناك خاصية أخرى للفرز المسيحي للمستويين اللذين أديا دوراً في فصلهما النهائي. بالنظرة الأصلية، تعايش هذان المستويان وكان كلاهما متعذرَ الاستئصال، لكنهما كانا أيضاً يعيشان في توتر شديد. نستطيع أن نتتبع أوغسطين وخطاب المدينتين اللتين انتمى إليهما المسيحيون؛ لقد كان المسيحيون موجودين بلا محالة، إلى جانب غير المسيحيين، في مجتمعات هذا العالم ـ جمهوريات كانت أم ممالك ـ التي كانت مؤقتة وعابرة، لكنهم

---

(٤) لنقاش كامل حول الفكرة الحديثة للنظام الأخلاقي. انظر:

Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).

(*) أي داخل ضميره ونيته، وهي فكرة وتفريق مأخوذ من توماس هوبز في **اللوياثان** (المترجم).

انتموا أيضاً إلى مدينة الإله التي لم تكن موجودة عبر كل الأزمان فقط، لكنها كانت مآل أفرادها في الحياة الخالدة. في هذه الحياة، لم يكن من الممكن فك هذا الاشتباك، ولكن في النهاية؛ فإن الأعلى سيتميّز عن الأدنى. كان الخطر الكبير هو العيش في هذين المستويين - فيما يتعلق بالزمن الدنس والأبدي - إذ كان المسيحيون دائماً منجذبين نحو إشباع متطلّبات المدينة الدنيوية، ومنحها الأولوية على نداء السماوية. وهكذا، عرف التمييز بين مستويين، لا يمكن الفصل بينهما، ولكن يشكّل كل منهما خطراً مريعاً على الآخر، وبذلك كانت العلاقة مشحونة بتوتر لا يمكن استئصاله.

وبالفعل، يمكن تحديد بداية السلسلة الطويلة من الإصلاحات في الكنيسة المسيحية، التي صدرت عن الحداثة الغربية، مع الإصلاحات الهيلدبراندية (The Hildebrandine Reform)(*)، في القرن الحادي عشر. لقد كان غريغوري السابع معنياً قبل كل شيء باستعادة (ما رآه) استقلال الكنيسة، كمرشد للمدينة السماوية، من سلطة الحكام، الذين احتكروا حق تعيين رجال الكهنوت، وبالتالي استخدام أراضي الكنيسة وحتى الأسقفيات كأدوات لبناء سلطة مرتبطة بأسرهم الحاكمة.

هذه الثنائية المملوءة بالتوتر الداخلي لم يكن من الممكن أن تجد شكلاً مستقراً، ولكنها كانت موقعاً من الصراع المستمر حتى (وحتى في بعض الأماكن الأبعد) لحظة تحولها إلى ثنائية خارجية.

ثم بدأت هذه الكوكبة من المصطلحات، بما فيها «العلماني» و«الدين»، بالسفر، بكل حمولتها من الغموض وافتراضاتها العميقة للتمييز الحاد بين المحايث/ المتعالي، والعام/ الخاص. لا شك في أن هذا سيتسبب بارتباك كبير، فحتى الغربيون أنفسهم ارتبكوا مراراً أمام تاريخهم الخاص. لكن هناك نظرة عامة اليوم تتبنى فكرة الصواب/ الخطأ، بينما تنظر إلى الثنائية الداخلية الأقدم ذات البعدين على أنها التي خلقت الظروف التمهيدية التاريخية الضرورية لصعودها. طريقة واحدة للإفصاح عن ذلك هو فهم العلمانية

(*) الاسم المعروف لهذا الإصلاح هو الإصلاح الغريغوري، لكن المؤلف استعمل مصطلح الهيلدبراندية لأن البابا غريغوري السابع ولد باسم هيلدبراند من سوفانا (المراجع).

الغربية على أنها الفصل بين الدين والدولة، ووضع الدين في منطقة «خاصة» بحيث لا يتداخل مع الحياة العامة. ثم يُنظر إلى التفريق الغربي السابق بين الكنيسة والدولة، الذي أدى في النهاية إلى انفصالهما، على أنه الصعود السريع للحل النهائي المرضي، حيث تم إقصاء الدين أخيراً ونفيه إلى هامش الحياة السياسية.

لكن هذه المراحل ليست متباينة تماماً، ولذلك فالعلمانيون الأمريكيون يخلطون عادة بشكل كامل بين فصل الكنيسة والدولة، وفصل الدين والدولة. أراد جون راولز في مرحلة ما منع كل مرجعيات «الأفكار الشمولية» (والتي تضمنت الأفكار الدينية) من الخطاب العام.

كما أن هذه الكوكبة بكاملها تولّد أحكاماً قائمة على الإثنية بشكل كارثي. إذا كانت الخلفية القانونية لنظام علماني مرضٍ هي التاريخ ذو المراحل الثلاث ـ التمييز بين الكنيسة والدولة، ثم فصل الكنيسة عن الدولة، ثم تنحية الدين عن الدولة والمجال العام ـ فإن المجتمعات الإسلامية، بالتأكيد لا يمكنها أن تنجح بذلك.

أو لنقل مجدداً، يسمع الشخص عادة الحكم القائل إن المجتمع الإمبريالي الصيني كان «علمانياً» في السابق، متجاهلاً الدور الهائل الذي أدّاه انقسام المحايث/المتعالي في التصوّر الغربي، والذي لم يكن له نظير في الصين القديمة. يمكن أن يجادل أحد أن الكونفوشيوسية تجسد تصوراً يرتبط به النظام الحسن في هذا المجتمع بواقع أعلى هو «تيان» (tian) أو «السماء»، ولذا فأنا أعزو بطريقة أخرى التباعد في الانقسام العلماني/الديني ـ كما هو الحال في النزعة الأفلاطونية ـ إلى وقت سابق. لكنها تباعد بين هذا الانقسام من دون تصوُّر لوجود نظامين، وحتى من دون إشارة إلى توتر بنيوي بينهما.

ولكن إذا أعلنّا أن هذا التصور الصيني، البالغ من عمره قروناً، «علماني»؛ فيمكننا أن نتعقب ما يمكن أن يكون تحديات «دينية» لهذا النظام العلماني في الفترات الذي كان يُنظر بها إلى البوذية والطاوية على أنها تهديدات لنظام الدولة. وحتى لو نظرنا إلى النظام الحالي في جمهورية الصين الشعبية، والتي يبدو أنها تحيي الكونفوشيوسية كفلسفة للدولة بدلاً من

الماركسية، مع الإشارة إلى أنها تعترف بخمسة «أديان»: البوذية والطاوية والكاثوليكية والبروتستانتية والإسلام (التي تشكل معاً أقلية من السكان الصينيين)، فيمكننا أن نتقبل فكرة أن مجتمعاً «علمانياً» بالياً كان يدير «الدين» لقرون. لكن هذا لا يتبع تصنيفاً مثيراً للجدل للكونفوشيوسية فقط، بل يتجاهل أيضاً قوة ارتباك الطوائف والطقوس الشعبية، التي توصم عادة بالمصطلح الازدرائي: «الخرافة».

وفيما يتعلق بالهند؛ أشار آشيس ناندي، في مناقشة المشاكل التي تنبثق عن استخدامات مصطلح «العلماني»، إلى الاضطرابات التي تحصل في الأحكام المشابهة حول الحالة الهندية، مثل أن الإمبراطور أشوكا كان «علمانياً»، أو أن إمبراطور سلطنة المغول في الهند «أكبر» أسس شكلاً «علمانياً» من الحكم.

ومع ذلك، فهذا النمط من الأحكام يمكن أن يعكس شيئاً من الحكمة، ففي الواقع، يميّز ناندي بين فكرتين مختلفتين إلى حد ما، تشكلان، بوعي أو من دون وعي، النقاش الهندي. فمن ناحية، هناك الجانب «العلمي - المنطقي» للمصطلح، الذي تعرّف به العلمانية تقريباً بالحداثة، ومن الناحية الأخرى مجموعة من المعاني «التوفيقية» المتجذرة في التقاليد الأصلية للهند، فبينما تحاول الأولى تحرير الحياة العامة من الدين، تسعى الثانية لفتح مجال لـ«حوار مستمر ضمن التقاليد الدينية، وبين الديني والعلماني»(٥).

بذلك، يمكن للاحتجاج بأن حكم أكبر «علماني» أن يكون طريقة لإعادة تعريف المصطلح بطريقة خلاقة ومنتجة. إعادة تعريفات كهذه تبدأ من المشاكل التي على المجتمعات المعاصرة أن تحلها، وتعريف العلمانية كمحاولة لإيجاد أنماط عادلة ومتناغمة من التعايش بين المجتمعات الدينية، وترك دلالات كلمة «علماني»، مثل التي تطورت داخل التاريخ الغربي، بهدوء جانباً. هذا يضع بالحسبان حقيقة أن صيغ العيش معاً تطوّرت داخل كثيرٍ من التقاليد الدينية المختلفة وليست حكراً على أولئك الذي يحملون

(٥) Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," in: Ashis Nandy, *Time Warps: Silent and Evasive Pasts in Indian Politics and Religion* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002), esp. pp. 68-69 and 80.

وجهات نظر تشكّلت من الثنائية الحديثة الغربية، والتي يضع العلماني من خلالها مزاعم لواقع حصري(٦).

- ٢ -

لا يذكرنا احتجاج الطوائف الدينية الشعبية في الصين ـ التي تُنسى غالباً عندما يتم نقاش «الدين» في تلك الحضارة ـ كم هو متقلب هذا المصطلح فقط، بل يقودنا أيضاً إلى إدراك مزايا أخرى في المسار الغربي، أبعد ما تكون عن العالمية. المسيحية، كما الإسلام، تنبثق من الانعطاف المحوري في المجتمع العبري القديم، متداخلة مع بعض عناصر الثورة «اليونانية المحورية». ولكن ما الذي أعنيه هنا بالكلام عن انعطاف محوري (أو انعطافات محورية)؟

أي رؤية حول تاريخ الدين طويل المدى تتحول إلى تأويل «للعصر المحوري» (Axial Age). ماذا كانت طبيعة الثورة المحورية؟ يتم الحديث عنها أحياناً على أنها ناتج توتر جديد «بين النظامين: المتعالي والدنيوي «mundane»، يتضمن تصوراً جديداً للـ«متعالي»(٧). لكن كلمة «المتعالي» لها أكثر من معنى، أشير إلى خمسة منها هنا. يمكن أن يشير المتعالي إلى «الذهاب لما وراء» العالم الإنساني أو النظام الكوني (cosmos) (١). لكنه يمكن أن يعني كذلك اكتشاف أو اختراع وجهة نظر جديدة يمكن من خلالها نقد أو شجب النظام أو الكون القائم (٢). إضافة إلى ذلك، يمكن ربط هذين المعنيين معاً، فالمكان أو التواجد ما وراء النظام الكوني قد يحقّق الموضع الجديد الذي يحقّق إمكانية النقد، بما يذكّر بالأنبياء العبرانيين الذين كانوا يدينون تصرفات بني إسرائيل باسم الإله.

مجدداً، وبالارتباط الكامن بهذين المعنيين، سنرى تغييراً آخر: تقديم

---

(٦) Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," p. 85.

يتحدث آمارتيا سن عن وجهة نظر مشابهة حول حكم جلال الدين أكبر لوضع أسس أنماط العلمانية في التاريخ الحديث في كتابه *The Argumentative Indian*. لمثال ممتاز حول إعادة تعريف خلاقة، انظر فصل راجيف بهارجافا (الفصل الثامن) في هذا الكتاب.

(٧) S. N. Eisendstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1986), p. 1.

تفكير من الدرجة الثانية (second-order) (٣)، الذي تخضع فيه الصيغ نفسها، التي نستخدمها للوصف أو العمل في العالم، لبحث نقدي.

وبارتباط محتمل بهذه المعاني الثلاثة، سنرى تغييراً آخر: ما يسميه يان آسمان بـ«العولمة الضمنية» (٤)(٨). هذا التصور هنا يعني أنه لا يمكن النظر إلى الكينونة المتعالية أو مبادئ النقد بالارتباط بمجتمعنا فقط بل بالإنسانية كلها.

لكن الصلة بمجتمعنا الخاص قد تضعف بطريقة أخرى، أيٌّ من التغيرات السابقة قد تجلب معها تصوراً جديداً للمهمة الفلسفية أو الدينية للأفراد، بل إن هذه التغيرات ذاتها قد تقدّم على يد أفراد اخترعوا أو اكتشفوا أنماطاً جديدة للحياة الدينية أو الفلسفية، مثل بوذا أو سقراط. ومن هنا، يمكن أن تكون هذه نقطة منشأ عملية الانعتاق (disembedding) (٥)، وهي العملية التي أودّ أن أناقشها لاحقاً.

هذه المعاني الخمسة يمكن النظر إليها على أنها أقوال متنافسة لما تتكوّن منه «المحورية»، ولكن ربما كان من الأفضل النظر إليها على أنها تغيرات مرتبطة ضمنياً، بحيث تكون القضية بينها، مهما كانت الحالة، هي الآتي: أيُّ هذه التغيرات يقدم نقطة البداية الأفضل التي تمكّننا من فهم الصلات في المجموعة كلها؟

من دون الرغبة بتحدي أي من هذه القراءات، أودّ اقتراح طريقة سادسة لفهم التغير. لقد كان تحولاً من طريقة حياة دينية تضمنت «تقديم القربان للآلهة» - حيث كان فهم الخير البشري يعني ازدهاراً ورخاء (كما تمّ فهمه) وحيث لا تكون فيه «الآلهة» أو «الأرواح» بالضرورة، وبشكل واضح، إلى جانب الخير البشري - إلى طريقة يوجد فيها: (أ) تصور لخير بشري أعلى

---

(٨) انظر:

Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), chap. 1.

انظر أيضاً ورقته:

Jan Assmann, "Cultural Memory and the Myth of the the Axial Age," in: Robert N. Bellah and Hans Joas, eds., *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

وأكثر كمالاً، أو تصور لفضيلة كاملة، أو حتى خلاص يتجاوز رخاء البشر (بوذا)، بينما تكون، في الوقت نفسه (ب) القوى العليا بهذه النظرة، وبشكل واضح، إلى جانب الخير البشري. ما قد ينجو ويبقى هو تصور لإبليس أو مارا (الشيطان بالبوذية)، وهي أرواح ليست متناقضة مع الخير البشري، بل بدلاً من ذلك إنها ضده بشكل تام. أقوم بإيضاح بعض هذه الروابط تحديداً، لأنني أود تقديم التغير بفهمنا للخير (٦)، كأحد أوجه التغير الذي أسميه الانعتاق (٥).

كانت هناك سمتان حاسمتان ومرتبطتان في الانعطاف العبراني: **الأولى** هي الشعور بامتلاك «الدين الصحيح» الوحيد، و**الثانية** هي الصراع للتحكم بـ«الوثنية»، وأخيراً منعها. كانت الثانية تعتبر استلزاماً للأولى.

تتشارك الأديان ما بعد المحورية، التي ترجع جذورها إلى الكتاب المقدس العبري [التناخ]، بسِمة ليست موجودة في نتائج الثورات المحورية الأخرى، وهي الميل نحو تقييد، وحتى قمع، الأنماط الطقوسية ما قبل المحورية. قد يُقال إن المسيحية والإسلام يتشاركان بعناصر من الأديان ما قبل المحورية التي حلّا مكانها، ولكن حتى هذه العناصر أخذت شكلاً آخر، بينما منعت ممارسات أخرى سابقة، كما أن المجتمعيْن، المسلم والمسيحي، يمران بنوبات دورية من الإصلاح، يكون الادّعاء أثناءها أن هناك الكثير من الممارسات «الوثنية» التي ما زالت موجودة، ويجب إزالتها والتخلّص منها.

يمكن القول إن واحداً من أكبر مصادر العلمانية الغربية، وهو السعي لنزع السحر عن العالم، هو إحدى سمات الأديان اليهودية ـ المسيحية ـ المسلمة والحضارات التي احتضنتها، فهي لا توجد على الإطلاق في الحضارة الهندية والصينية، أو على الأقل بهذا الشكل نفسه. هكذا، كان الإصلاح الأكبر لبوذا، على الرغم من أنه يفرغ الطقوس الفيدية (Vedic) (نسبة إلى كتاب فيدا، وهو الكتاب الأقدم في الديانة الهندوسية) بشكل ضمني من كثير من معانيها؛ إلا أنه لم يظهر أنه قد ألهم حركة ما لإنهاء هذه الممارسات. تبدو الحال مشابهة لما هي عليه في اليونان القديمة: ربما كان الفلاسفة يزدرون هذه الطقوس، لكنهم لم يملكوا سبباً لمنعها؛ إذ إنها لم تكن تهدّد الآداب العامة والنظام العام.

الآن، كانت الحضارات العظيمة التي قامت بالانعطاف المحوري هي المواقع ذات التوتر المحدّد بين عناصر الدين الشعبي، التي استمرت مع بعض التعديلات (متضمّنة الطقوس والعبادات بكل أنواعها) من ناحية، ومتطلبات ما كان عليه التعريف المحوري للخير الأعلى من الناحية الأخرى. لكن هذا التوتر أمكن نزع فتيله بتسوية مؤقتة بين أقلية من الناس والرهبان البهيكخوس (bhikkhus) [رهبان البوذية] (الذين سمّاهم فيبر «المتفوقين» أو «المبدعين الدينيين» (religious virtuosi) الذين حاولوا عيش الخير المحوري بشكله الكامل، وبين عامة الناس الذين ظلوا مرتبطين بعمق بالطقوس ما قبل المحورية (الأنماط المتحوّلة منها). أساس ذلك يمكن أن يكون نوعاً من التكاملية، كما هي الحال مثلاً في تايلاند، حيث يغذي العامة الرهبان، وهذا يمنحهم الأفضلية عليهم، أو مثلاً بالنظر إلى فكرة من أوروبا العصور الوسطى: يقاتل الأرستقراطيون للجميع، يصلي رجال الدين للجميع، ويعمل الفلاحون للجميع (نبلاء ومحاربون، رجال دين، فلاحون) (bellatores, oratores, laboratores).

لكن هذا النوع من التوازن تم تقويضه في العالم المسيحي اللاتيني إثر حركة متنامية للإصلاح، طالبت في النهاية بتحول كامل في الحياة الدينية بما يلبي متطلّبات الخير المحوري، بتطهيرها من كل العناصر ما قبل المحورية التي لم تكن متكاملة معها.

جاء الدافع على هذا من شكل الانعطاف المحوري، الذي حدّد اليهودية القديمة وورثته المسيحية والإسلام، والذي وصفته تواً بالاعتماد على مفهوم «الدين الصحيح» الأساس، ومفهوم «الوثنية» المناقض له، والتي كان يجب تجنُّبها مهما كان الثمن. ومن هنا جاءت النظرة المنتشرة بأن التعصّب وعدم التسامح راسخان في الأديان التي ترجع أصولها إلى اليهودية التوحيدية.

بالطبع، هناك سؤال أساس ينبثق من هذه القصة: «ما حجم الاختلاف بين المسار الغربي والمسار الهندي، مثلاً، الذي حصل بسبب الانعطافات المحورية المختلفة؟». تكرار فكرة التوحيدية والتعصب ليس كافياً، لأنّ (١) هذا النوع من محاولة مَحْوِ ماقبل المحورية لا يحصل في جميع الحضارات الناشئة من التوحيدية (ليس في العالم المسيحي الشرقي، على سبيل المثال،

ولكن في بعض الأحيان في الإسلام [كما في الوهابية]، وليس في كل مكان)، ولأننا (٢) نحتاج إلى تشخيصات أكثر إيجابية للانعطافة المحورية الهندية أكثر من مجرد القول إنها «ليست توحيدية».

على الجانب الآخر، يبدو أن بعض الحركات التحديثية في القرون الأخيرة في الصين والهند تسعى لإزالة الطقوس التقليدية، مثل محاولة حركة «براهمو سماج» (Brahmo Samaj) لتحديد هندوسية أنقى، أو حركات «هدم المعابد» في الصين. لكن يبدو أن هذه الحركات ملهمة جزئياً بالأمثلة الغربية ومرتبطة بمحاولات تطوير حداثات بديلة يمكن أن تقاوم عمليات الاستحواذ الاستعمارية. بذلك، كانت هذه الحركات متأثرة أساساً، لدرجة ما، بـ«العلمانية» الغربية، واستهداف الطقوس ما قبل المحورية مشتق، على الأرجح، من النموذج الغربي، الذي واصل وعزز مواجهة «الخرافات» الناشئة عن الكنيسة.

- ٣ -

ولكن قبل أن نتقدم بفرضية حول العلمانيات السياسية المشتقة ببساطة من النموذج الغربي، يجب أن نلقي نظرة أخرى على المسار الغربي بتفصيل أكبر لنحدد بالضبط ما الذي سافر وما الذي لم يسافر.

وتحديد هذا يتطلّب منّا أن نعرف السياق التفاعلي بكامله الذي خلقته الكولونيالية (أو الذي هُدِّد بالسيطرة الاستعمارية)، حيث تنشأ الرغبة في تقليد الغرب، مع عدم الرغبة في الحكم والتشكل على يد القوى الغربية، ويجب التوفيق بينهما.

هذا هو السياق: الأنماط الغربية للعلمانية مرتبطة بشدة بالحداثة الغربية. وإحدى سمات ذلك هي تطوّر أشكال من التنظيم الاجتماعي، والضوابط الفردية والاجتماعية الأساسية بالنسبة إليها، والتي تمنح سلطة كبيرة لمن يتبنّاها. وهي تتضمّن: تطوّر الدول الحديثة التي خدمتها البيروقراطيات واقتصادات السوق والجيوش النظامية المجهزة بآخر التقنيات، وبالطبع، تطوّر الدولة الوطنية، المبنية على الحشد الجماهيري للسكّان حول هوية مشتركة مبنية على مواطنة متساوية، تسمح للدولة، وبدرجة استثنائية،

بالسيطرة على موارد المجتمع من قوى عاملة وثروات. أحد الأمثلة الدراماتيكية على ذلك هي «الانتفاضة الجماهيرية» (levée en masse)، التي حفظت مصير الثورة الفرنسية في معركة فالمي عام ١٧٩٢.

بعض هذه الأشكال، وخصوصاً الأخيرة [التعبئة الجماعية]، كانت أساسية للدفاع عن الشعوب وتحريرها في حالة الاستعمار من الهيمنة الغربية. مرّ مسار الاستقلال في الهند، على سبيل المثال، بتعبئة جماعية وراء الحركة الوطنية، وجرت محاولات شبيهة لاحقاً في مكان آخر، حتى في الأماكن التي لم يكن فيها آخر أيام الإمبراطورية شرطاً أساساً للاستقلال.

يغيّر هذا النوعُ من الحشدِ حولَ هويةٍ وطنيةٍ المجتمعَ؛ إذ إنه، بأقل أشكاله، يغير و/أو يخفف و/أو يستنسب العلامات الموجودة سلفاً للهوية. لكنّ الدول الوطنية الحديثة تطمح بشكل عام إلى تغيير نفسها أكثر من ذلك. يعرف الهدف عادة بـ«التنمية»، والتي تعني، ضمن أهداف أخرى، التغيير الاقتصادي المطلوب للنمو والتعليم وتقليل التباينات، وبشكل أكثر عمومية، تقليل عوائق المواطنة المتساوية. يصبح المجتمع قادراً على العمل على نفسه وتحديد مسار ما للتغيير ومحاولة اتباعه. في المصطلح الذي سكه سوديبتا كافيراج، يصبح المجتمع «انعكاسياً»، وهو قياس على الفرد الانعكاسي، الذي يستطيع اتخاذ مسار جذري لظرفه الخاص، وابتكار طرق لتحويله.

في مجتمع انعكاسي، قد لا تقر التغيرات بشكل ديمقراطي؛ إذ تؤدي النخب دوراً ما دائماً، ولكن في بعض الحالات قد يكون القهر على يد «طليعة» ما شديداً، كما كان واضحاً في الأنظمة الشيوعية. ولكن بلا شك، هناك بعض الصلة بين الانعكاسية والديمقراطية، لأن الأنظمة المتحولة لا يمكن لها أن تحشد مواردها البشرية بشكل كامل، وتضمن النجاح على المدى الطويل إلا بكسب قبول الشعب. لهذا السبب، ولأنّها تزعم العمل باسم الشعب، فإن أنظمة الحشد الاستبدادية تزعم كذلك أنها «ديمقراطية» على نحو متكرر، أو تزعم أنها «جمهوريات الشعب»؛ فالتكرار المستمر لهذا الزعم يهدف إلى جعله يبدو حقيقياً.

أريد الآن أن أنظر إلى ما سيكون عليه المسار الغربي من خلال أشكال

التنظيم الاجتماعي الحديثة هذه، وتحديداً الدولة الوطنية الانعكاسية. نستطيع أن نعطي ملخصاً سريعاً لذلك، عبر ثلاثة حروف «دي» (Disenchantment) (D) [أي نزع السحر عن العالم] و (Disciplines) [أي الضوابط] و (Disembedding) [أي الانعتاق]

١ ـ **نزع السحر عن العالم** (Disenchantment): يستطيع الجميع أن يوافق على أن واحداً من أكبر الاختلافات بيننا وبين أسلافنا قبل خمسمئة عام هي أنهم عاشوا في عالم «مسحور»، ونحن لا نعيش فيه، أو على الأقل فإن عالمنا أقل «سحراً» بكثير. يمكن أن نفكّر في هذا وقد «أضعنا» عدداً من الاعتقادات والممارسات التي كانت ممكنة في زمانهم. بشكل رئيس، نحن أصبحنا حديثين بخروجنا من «الخرافة»، ولأننا أصبحنا أكثر علمية وتقنية في موقفنا تجاه عالمنا. لكني أود التشديد على شيء مختلف؛ كان العالم «المسحور» عالماً أدت فيه الأرواح والقوى، بحسب معانيها (تلك القوى النابعة من الحب أو التقديس)، دوراً كبيراً. لم يكن ترك هذا النوع من العالم مسألة تخلٍّ عن اعتقادات معينة فقط، ويمكن أن يرى الشخص ذلك إذا لاحظ أن «الاعتقادات» نفسها غريبة علينا، وأن الأرواح ليست مجرد شخوص مخفية، بل غالباً ما تكون قوى متجسّدة.

ولكن إضافة إلى ذلك، فالعالم المسحور كان عالماً يمكن لهذه القوى فيه أن تعبر حداً مسامياً وتشكّل حياتنا، روحياً ومادياً. واحد من بين الاختلافات الكبيرة بيننا وبينهم هو أننا نعيش وفي داخلنا شعور أقوى بكثير بالحد بين النفس والآخر. نحن نفوس «معزولة»، لقد تغيّرنا، وأحياناً نجد من الصعب أن نكون خائفين بالطريقة نفسها التي كانوا هم عليها، وبالفعل، فنحن نميل إلى استذكار الأشياء الخارقة التي أخافتهم برعشة من اللذة بمشاهدة أفلام عن الساحرات والمشعوذين، وهم كانوا ليجدوا هذا عصياً على الفهم.

هذا النوع من الخسارة هو الذي يستبطن محاولات عديدة اليوم لـ«إعادة سحر» العالم. يتم استحضار هذا الهدف بشكل متكرر[٩]، ولكن يجب أن

(٩) انظر:

George Levine, ed., *The Joys of Secularism: 11 Essays for How We Live Now* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

يكون واضحاً أن ما سيستعاد هنا ليس هو ما «فقدناه». يتحدّث الناس حول طرق متباينة نسبياً عن ذلك لاستعادة نظير للحساسية الأصيلة: بطريقة القوى التي تتحرك عبر الطبيعة في قصائد فريدريش هولدرلين (Friedrich Hölderlin) أو وليام وردزورث (William Wordsworth)، أو بالتواصل مع أرواح الموتى.

نزع السحر عن العالم باستخدامي (وجزئياً باستخدام فيبر) يترجم حقاً مصطلح فيبر الأصلي: (Entzauberung) [نزع السحر عن العالم]، حيث المفهوم الجوهري الأساس هو: (Zauber)، أي السحر. بطريقة ما، شكّل العالم الحديث مفهومه الخاص عن السحر من عملية نزع السحر وعبرها. وتمّ تطبيقها، بداية، تحت بند إصلاح الرعايا المسيحيين؛ وأدينت كل الممارسات التي كانت تتضمّن استخدام قوة روحية ضدّ الله، أو على الأقل بشكل مستقلّ عن علاقتنا به. كانت أسوأ الأمثلة أشياء مثل قراءة القدّاس الأسود للميت لإفناء عدوك أو استخدام المضيف كتميمة حب. ولكن بالأشكال الأكثر إلحاحاً للإصلاح، كان التمييز بين السحر الأبيض والسحر الأسود يميل إلى الاختفاء، وكل استنجاد مستقلٍ بقوى مستقلة عن الله كان يعتبر ذنباً. تشكل تصنيف «السحر» من خلالٍ هذا الرفض، لينتقل هذا التفريق إلى أنثروبولوجيا ما بعد التنوير، كما هو الحال لدى جيمس فريزر بتفريقه بين «السحر» و«الدين»[(١٠)].

يمكن أن ينظر إلى عملية نزع السحر عن العالم، متضمنة تغييراً لنا، على أنها خسارة عاطفة معينة وهذا حقيقة يمثل الحرمان (بالمقارنة ببساطة مع إراقة المشاعر اللامنطقية). وقد كانت هناك محاولات متكررة لـ«إعادة سحر» العالم، أو على الأقل تذكيرات ودعوات إلى فعل ذلك. بطريقة ما، يمكن اعتبار الحركة الرومانسية مشاركة بمشروع كهذا. فكّر بـ«الواقعية السحرية» لنوفاليس، فكر بتصوير العالم النيوتني على أنه عالم ميت، فاقد للحياة التي كان يملكها (قصيدة «آلهة اليونان» لفريدريك شيلر).

---

(١٠) يظهر بيتر فان دير فير كيف تطور تصنيف ليس مختلفاً كثيراً، «وو» [wu] التي يمكن ترجمتها إما بـ«الشامانية» أو «السحر»، وانبثق من عملية مشابهة لإصلاح عقلاني كهذا في الصين الحديثة، وهو تصنيف كان قد رُفض لكونه دونياً، وليس ديناً حقيقياً. انظر فصله:

"Secularism's Magic," in: Peter van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

لكن من الواضح أن شعر وردزورث أو نوفاليس، أو راينر ماريا رايلكه (Rainer Maria Rilke)، لا يمكن أن يقترب من التجربة الأصلية للنفوس المسامية. التجربة التي تستحضرها أكثر هشاشة، وآفلة غالباً، وعرضة للشك، كما أنها تعتمد على أنطولوجيا غير محدّدة بدرجة كبيرة، ويجب أن تبقى كذلك[١١].

٢ ـ **الضوابط** (Disciplines): أتحدّث هنا عن تطوير ضوابط الموضوع وتحليل الذات وضبط الذات المصممة لزيادة الوضوح عندنا حول شكل حياتنا وزيادة قدرتنا على التحكم وإعادة تصميم هذا الشكل. كانت هذه الضوابط تهدف إلى مساعدتنا على التفكير بشكل أكثر منطقية (بتطبيق «منهجية»، كما يقول ديكارت) وكذلك لا تهدف إلى مجرد مساعدتنا على كبح التصرفات الغريزية بل اللامنطقية أيضاً ـ من مثل الغضب والانغماس السريع في الشهوات ـ لنستطيع التحرك بشكل أكثر فعالية في العالم. امتد هذا الأمل غالباً للتحكم بالمشاعر التي تكمن وراء هذه الاستجابات المتهورة وأخيراً القضاء عليها. يتعلم العامل المؤثر ضبط الذات، ويكون قادراً على تنفيذ الخطط، وتأجيل الإشباع عندما يكون ذلك ضرورياً وهكذا.

تتشارك هذه الضوابط مع تلك الموجودة في التنسيق الاجتماعي، حيث نتعلم أن ننسجم بسلاسة مع التصرفات الاجتماعية الأوسع: الاصطفاف للباص، الوصول إلى العمل في الوقت المناسب، الذهاب إلى التصويت في يوم الانتخابات، وهكذا. ويعزّز هذان البعدان للانضباط معاً الأشكالَ الجديدة للتنظيم الاجتماعي التي تمنح السلطة.

كلا الضابطيْن الشخصيين معزز بمبدأ أخلاقي معين ويساعد على تحديده، ما يرفع من قيمة ما يعرّفونه بوصفها حرية منطقية. يتعلم الفرد كيف يفهم ويتحرك بمفرده، وكيف يتبنّى موقفاً نقدياً تجاه نفسه والعالم، وكيف يوجه ويغير حياته في ضوء التفكير النقدي. ويصبح في النهاية مستقلاً، الفرد الانعكاسي الذي يكون المواطن المناسب في المجتمع الديمقراطي الانعكاسي.

---

(١١) انظر:

Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), chap. 10.

٣ ـ **الانعتاق** (Disembedding): وأعني بذلك العملية التي يكتسب بها الناس شخصية مستقلة عن أي نظام اجتماعي أو مجتمع معين. بذلك، يصبحون قادرين على رؤية أنفسهم على أنهم باقون حتى لو تحرروا من كل الأوضاع الاجتماعية التي تساعد الآن على وضع حدّ لهم، سواء أكانت الدولة أم الكنيسة أم القرية، وحتى، وفي بعض الحالات الأكثر تطرفاً، العائلة.

تتضمن المرحلة الأولى من هذا النوع من الانعتاق تقويضَ مفاهيم النظام الاجتماعي التي نراها بوصفها محفورة في طبيعة الأشياء. على النقيض، فالمتخيّل الاجتماعي الحديث الذي تطوّر في الغرب، بتبعيته بشكل أكبر للصيغة التي أبدعتها نظريات القانون الطبيعي الحديثة التي وضعها هوغو غروتيوس ولوك، يفهم المجتمعات على أنها مشكّلة بشكلها النهائي من أفراد مستقلّين ومتساوين يعملون معاً لخلق مجتمع بدستور متوافَق عليه.

يستحق نوعان مهمان من النظام الأخلاقي ما قبل الحديث الإشارة إليهما هنا، لأننا نستطيع رؤيتهما وقد تم الاستيلاء عليهما، أو إزاحتهما، أو تهميشهما، بشكل تدريجي، على يد المنظومة الغروتية ـ اللوكية [نسبة لغروتيوس ولوك] أثناء الانتقال إلى الحداثة السياسية. أحدهما مبني على فكرة قانون لشعب ما، الذي كان قد حكم هذا الشعب منذ زمن بعيد، وبطريقة تعرّفه بوصفه شعباً. يبدو أن هذه الفكرة كانت قد انتشرت ضمن القبائل الهندو ـ أوروبية التي ظهرت في أوروبا في فترات مختلفة. لقد كان هذا قوياً جداً في إنكلترا القرن السابع عشر، على هيئة الدستور القديم، وأصبح واحداً من الأفكار الأساسية المبررة للتمرد ضدّ الملك(١٢).

يجب أن تكون هذه الحالة كافية لترينا أن هذه المفاهيم ليست دائماً متحفظة في استيرادها، ولكن يجب أن نُضَمِّن في هذا التصنيف فكرة النظام المعياري الذي يبدو أنه استمر على مدى أجيال في مجتمعات قروية، وتطبق على صورة طوروها لـ«اقتصاد أخلاقي» يستطيعون من خلاله انتقاد الأعباء

---

(١٢) انظر:

J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987).

التي تُلقى عليهم من ملّاك الأراضي أو اغتصاب الأموال عنوة الذي يتعرضون له من قبل الدولة والكنيسة[١٣]. هنا ومجدداً، تبدو الفكرة المتواترة أن التوزيع الأصيل المقبول للأعباء تم استبداله بانتزاع السلطة ويجب أن يتم التراجع عنه.

تم تنظيم النوع الآخر حول مفهوم هرمية في المجتمع تعبر وتتطابق مع هرمية في الكون. يتم وضع هذا المفهوم بشكله النظري عادة باستخدام لغة مأخوذة من المفهوم «الأفلاطوني - الأرسطي» للـ«شكل»، لكن المفهوم الضمني ينبثق بقوة كذلك من نظريات التطابق، فمثلاً؛ الملك في مملكته مثل الأسد من بين الحيوانات، ومثل الصقر بين الطيور، وهكذا. انبثقت من هذه النظرة فكرة أن الاضطرابات في دنيا البشر سيكون لها صدى في الطبيعة، لأن نظام الأشياء نفسه قد تم تهديده. الليلة التي اغتيل فيها دانْكِنْ[*]، عُكّر صفوها بـ«مراثٍ سُمِعت في الهواء، وصرخات موت غريبة»، وظل الظلام مخيماً على الرغم من حلول وقت النهار. وفي الثلاثاء الذي سبق تلك الليلة، قتلت بومة صقراً، وتحولت خيول دانْكِنْ إلى خيول جامحة ليلاً، «مناضِلة ضدّ الخضوع، وكأنها تريد أن تقوم بحرب مع البشر»[١٤].

في كلتا الحالتين، وخاصة في الحالة الثانية، كان لدينا نظام يميل إلى فرض نفسه عبر مسار الأشياء، حيث تواجه الانتهاكات برد فعل عنيف يتعالى على العالم الإنساني الطرْف. هذه السمة منتشرة جداً في الأفكار ما قبل الحديثة للنظام الأخلاقي. يشبه أناكسيماندر (Anaximander) أيَّ خروج عن مسار الطبيعة بالظلم، ويقول إن الأشياء التي تقاوم يجب في النهاية أن «تدفع جزاء وتعاقب بعضها بعضاً بسبب ظلمها بحسب التقييم الوقتي المناسب»[١٥]. ويتحدث هرقليطس عن نظام الأشياء بمصطلحات مشابهة،

---

(١٣) مصطلح «الاقتصاد الأخلاقي» مأخوذ من:

E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present*, no. 50 (February 1971), pp. 76-136.

(*) ملك اسكتلندا الذي اغتاله ابنه ماكبث في مسرحية شكسبير الشهيرة (المترجم).

(١٤) *Macbeth*, 2.3.56; 2.4.17-18 (Sources 298).

(١٥) مقتبساً في:

Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), p. 19.

عندما يقول إنه إن خرجت الشمس يوماً عن مسارها المحدّد، فإن «الجنيات» ستمسكها وتعيدها[16]. وبالطبع، فـ«الأشكال الأفلاطونية» نشيطة بتشكيل الأشياء والأحداث في عالم التغيير.

على النقيض، فإن المفهوم الحديث للنظام يرى أنه مشكّل من البشر، ولكن ليس أننا نحدّد ما يشكّل النظام الحسن، لأن هذا أحياناً يُنظر إليه على أنه محدَّد من الإله (ما يُعتقد غالباً أنه نفسه) أو من القانون الطبيعي. لكنّ الدساتير فعليّة وُضعت في وقت تاريخي، كحل مثالي، في محاول لتحقيق هذا القانون.

الآن، النقطة الأساسية لهذا النظام المعياري الجديد هي الاحترام المشترك والخدمة المشتركة للأفراد الذين يشكلون المجتمع. وُضعت البنى الفعلية لخدمة هذه الغايات وحكم عليها وظيفياً في ضوء تحقيقها لهذه الوظيفة. قد يصبح الاختلاف مبهماً من خلال حقيقة أن الأنظمة الأقدم ضمنت نوعاً من الخدمة المشتركة؛ حيث يصلي رجال الدين من أجل العوام، ويدافع/يعمل العوام من أجل رجال الدين. لكن النقطة الأساسية كانت تحديداً هذا الانقسام إلى أنواع في تراتبيتها الهرمية، حيث نبدأ، بناء على هذا الفهم الجديد، بأفراد والتزاماتهم بالخدمة المشتركة، وتتساقط الانقسامات لأنهم تمكّنوا من القيام بالتزاماتهم بشكل فعال.

يبدأ أفلاطون، في الفصل الثاني من **الجمهورية**، باستدلاله بعدم الكفاية الذاتية للفرد لتلبية الحاجة إلى نظام خدمة مشتركة، لكن وبسرعة، يصبح واضحاً أن بنية هذا النظام هي النقطة الأساس. ويزول الشك الأخير عندما نرى أن هذا النظام وُضع ليبقى بالتناظر وبالتفاعل مع النظام المعياري في جوهره. على النقيض، في النموذج الحديث؛ النقطة كلها تكمن في الاحترام المشترك والخدمة المشتركة، وقد تحققت.

خدمتنا الأساسية لبعضنا بعضاً هي - باستخدام لغة عصر لاحق - توفير

---

(١٦) «الشمس لن تتخطى معاييرها، وإن فعلت فإن الجنيات خادمات العدالة ستجدها». مقتبساً في:

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd ed. (New York: Holt, Rinerhart and Winston, 1961), p. 26.

الأمان الجمعي، لجعل حياتنا ورخائنا آمنين تحت القانون. هاتان الغايتان الرئيستان، الأمان والرخاء، هما الهدفان الرئيسان الآن لمجتمع منظّم قد يصبح بنفسه مرئياً بوصفه شيئاً موجوداً في طبيعة التبادل المنفعي بين أعضائه المكوِّنين له. النظام الاجتماعي المثالي هو نظام تتشابك فيه مقاصدنا ويساعد كل منا الآخر على تعزيز نفسه.

أخلاقية المنفعة المشتركة هذه ـ مع المذكور سابقاً من الحرية المنطقية ـ تنتهي بإخضاع الخطوط الرئيسة لفهمنا المعاصر للشرعية السياسية، المسجّلة اليوم في مواثيق الحقوق: حقوق الأفراد ولا سيما الحرية، والمساواة بين كل المواطنين بإزالة كل الفوارق بينهم، وأنماط الحكم الديمقراطية.

إذاً، الاحتواء والضوابط ساعدت على إنتاج حرف «دي» «D» رابع: (the disengaged subject) (الموضوع المنفصل)، الذي كان عرضة للتحول الذاتي، حيث جاء حرف الـ«دي» «D» الخامس: (development) (التطور)؛ حيث ساعدت الضوابط والانعتاق على إنتاج للعقلانية والحرية والمساواة.

ـ ٤ ـ

في ضوء ما سبق، نستطيع الآن أن نرى كيف أسهمت صناعة أشكال التنظيم الاجتماعي المعززة للسلطة هذه بالفصل الأساس الذي وصفته في القسم الأول، والذي تصبح به ثنائية علماني/روحي ثنائية خارجية، يمكن للعلماني بها أن يتواجد بمفرده.

لنركز على الأكثر دلالة: شكل السلطة الاجتماعية المتغلِّب، أي شكل الدولة الوطنية. في تبسيط ممكن (كما آمل)، نستطيع أن نستبصر ثلاث طرق تتقاطع مع هذا الانقسام العلماني:

(١) **الأولى**: قد تثبِّط هذا الانقسام. يتطلب الحشد الوطني هوية مشتركة قوية، لكن الحالة هذه ستكون غالباً فقط، أو بشكلها الأفضل، من خلال علامة دينية أو طائفية. يحتوي عالمنا كثيراً من الأمثلة على حشد يركّز بطريقة ما على الدين، وهي متنوعة جداً بالطبع. في بعض الحالات، يركز الحشد بشدة على أنماط ورعة من الإيمان، كما هي حال الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ وعدة حركات إسلامية، وفي حالات أخرى، هذا الإيمان، كيف ما

كان، يعرف الهوية المشتركة، غالباً أثناء صراع تحرري طويل (مثل بولندا وإيرلندا). في حالات الطريقة الثالثة، مجدداً، لا يعود الورع قضية مهمة، فيصبح الإيمان علامة تاريخية، فما يهم هو أننا نتشارك تاريخاً معيناً، مهما كان وضعنا الروحي اليوم (مثل أجزاء من إيرلندا الشمالية، وأجزاء من البلقان خلال المشاكل الراهنة). حتى إننا رأينا سياسيين علمانيين جداً في أوروبا يكتشفون فجأة تاريخهم المسيحي عندما طرحت قضية العضوية التركيّة في الاتّحاد الأوروبي، أو عندما يتعلق الأمر بشجب المسلمين. كما يقترح المثال الأخير، فإن هذه الأشكال «الباردة» من التعريف الديني يمكن أن تكون شوفينية بقدر ما هي الأشكال «الساخنة». حزب «بهاراتيا جاناتا» (The Indian Bharatiya Janata party) [حزب الشعب الهندي] مثال ممتاز على ذلك، فالشخصية المؤسسة لأيديولوجية الحزب، سافاركار، كان ملحداً، والكثير من قادته الموجودين ليسوا أكثر تديُّناً، لكنه يجعل «هندوتفا» علامة تاريخية تهدّد كل الهويات الدينية الأخرى كلها، ما لم تقبل بهيمنة تقليد الأغلبية.

(٢) على الجانب الآخر: الحشد الوطني قد ينظر إلى الدين كعدو له لعدة أسباب: لأن السلطة الدينية تشكّل منافساً للجمهورية، أو لأن الحياة الدينية محاطة بهويات منافسة (أبرشية، إقليمية) يجب على الهوية الوطنية أن تنهيَها أو تجعلها تابعة لها، أو لأن اللاعقلانية المفترضة (والحقيقية أحياناً) للممارسة الدينية تقف عائقاً أمام «تنمية» وطنية. الحالة الكلاسيكية هنا هي فرنسا، لكن حدة الصراع نفسها ودافِع الجمهوريين على لعب بطاقة علمانية قوية انبثقا من حقيقة أن الهوية الوطنية المنافسة من النوع الأول (١) كانت عرضاً - كاثوليكية ملكية - اعتقد مؤيدوه أنه وحده كان سيجعل فرنسا عظيمة. (كانت هذه أيديولوجيا حركة «العمل الفرنسي» الموراسية (Mauras's "Action Française")، [أسسها موراس]).

(٣) شكل ثالث من التقاطع ظهر في سياق آخر: الهوية الوطنية يجب أن تكون منفتحة على كل المواطنين. ولكن ما الذي يحصل إن كان هؤلاء متنوعين دينياً؟ الشكل (١) يصبح تحقيقه الآن صعباً جداً. تهدد الكنيسة الرسمية، إن تمّ أخذها بجدية، بخلق انفصال بين مواطنين من الدرجة الأولى والثانية. وبالتالي، فإن نوعاً من الانفصال - سواء أكان مكتوباً في

القانون أم على الأقل سارياً بشكل فعال حتى لو كان القانون يعترف بكنيسة واحدة (إنكلترا، إسكندينافيا) ـ يجب أن يتأثر. لكن هذا لا يتطلب على الإطلاق الدخول في معركة الاقتلاع والعداوة المضادة للدين التي ترافق الشكل (٢) عادة.

يمكن إبراز هذه السيناريوهات الثلاثة كأنواع مثالية. لكن هذا لا يعني أنها توجد منفصلة عن بعضها بعضاً تماماً في مجتمعات مختلفة. لقد سبق أن رأينا في الحالة الفرنسية كيف كان هناك في الحقيقة صراع بين الشكلين (١) و(٢). بالإضافة إلى ذلك، شيء شبيه بروح الشكل (٣) تدخّل خلال النقاش حول تشريع عام ١٩٠٤ حول الفصل، عندما أصر جوريس (Jaurès) والآخرون على أهمية الحرية الدينية.

تاريخ الولايات المتحدة معقد بشكل مشابه؛ إذ كانت الحركة الأمريكية الأصلية ـ على منوال الشكل (٣) ـ هي الفصل بين الكنيسة والدولة. ولكن على مستوى آخر، فهم كثير من الأمريكيين المجتمع كمثال من الشكل (١)، وطن متماسك معاً بالإيمان المسيحي. هكذا، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كان بإمكان قاضٍ في المحكمة العليا أن يجادل أنه بينما منع التعديل الأول تعريف الحكومة الفدرالية بأي كنيسة، لأن كل الكنائس كانت مسيحية (وبروتستانتية في الواقع)، فإن الشخص يمكن أن يلجأ إلى مبادئ المسيحية في تأويل القانون.

بالنسبة إلى القاضي جوزيف ستوري، كان هدف التعديل الأول هو «استبعاد كل ما يثير المنافسة بين الطوائف المسيحية»، لكن على الرغم من ذلك فإن «المسيحية يجب أن تتلقى تشجيعاً من الدولة». كانت المسيحية أساسية للدولة، لأن الاعتقاد بـ«دولة ثواب وعقاب مستقبلية» لا يمكن «التخلي عنه لإدارة العدالة». أكثر من ذلك، فإنه «من المستحيل لأولئك الذين يؤمنون بحقيقة المسيحية، بوصفها وحياً إلهياً، أن يشكّوا أن هناك واجباً خاصاً على الحكومة لتبنيها والتشجيع عليها بين المواطنين»[١٧].

بقيت صدارة المسيحية كذلك لاحقاً في القرن التاسع عشر. في وقت

(١٧) Andrew Koppelman, "Rawls and Habermas," p. 36 (private communication).

متأخر من عام ١٨٩٠، اعترفت سبع وثلاثون ولاية من الاثنتين والأربعين بسلطة الإله في ديباجة أو نص دساتيرها. في عام ١٨٩٢، صدر حكم بالإجماع من المحكمة العليا أعلن أنه إذا أراد شخص ما وصف «الحياة الأمريكية كما تعبّر عنها قوانينها وصفقاتها وأعرافها ومجتّمعها، سنجد أن هناك اعترافاً واضحاً في كل مكان بالحقيقة نفسها... إن هذه دولة مسيحية»(١٨).

في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت المقاومة ضدّ هذا المفهوم، لكن «رابطة الإصلاح الوطني» تأسست في عام ١٨٦٣ من أجل الهدف الآتي:

«يجب أن يكون هدف هذا المجتمع هو الحفاظ على السمات المسيحية القائمة في الحكومة الأمريكية... لضمان أن أي تعديل لدستور الولايات المتحدة سيعلن ولاء الأمة للمسيح وقبوله بالقوانين الأخلاقية للدين المسيحي، وسيشير إلى أن هذه أمة مسيحية، ويضع كل القوانين المسيحية والمؤسسات ومعاملات حكومتنا على قاعدة قانونية غير قابلة للإنكار في القانون الأساس للدولة».

بعد عام ١٨٧٠، كانت المعركة بين داعمي هذه الرؤية الضيقة من جهة، وأولئك الذين أرادوا انفتاحاً حقيقياً على كل الأديان وعلى اللادينية أيضاً، وهؤلاء لم يتضمنوا اليهود فقط بل الكاثوليك أيضاً الذين رأوا (بشكل محق) أن «مسيحية» «رابطة الإصلاح الوطني» تستبعدهم. في هذه المعركة، ظهرت كلمة «علماني» للمرة الأولى في المشهد الأمريكي كمصطلح أساس، وبشكل كبير في فهمهم الجدلي للاديني أو معاداة الديني(١٩).

يمكن قول شيء حول العلاقة بين هذه الديناميات الثلاث قبل أن نخطوَ

(١٨) *Church of the Holy Trinity v. United States* 143 US 457 at 471.

(١٩) انظر:

Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley, CA: University of California Press 2003).

انظر أيضاً:

Tisa Wenger, "Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850-1900," in: Linell Lady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Public Religion, Secularism, and Democracy* (London: Routledge, 2010).

خارج الغرب؛ كلا التقاطعين (١) و(٢) يمكن أن يكون معادياً جداً للديمقراطية، لأن كليهما يخاطر بدفع أولئك الذين لا يحملون الأيديولوجية الرسمية إلى مكانة من الدرجة الثانية، وأكثر من ذلك، فإن المعركة للحفاظ على هذه الأيديولوجيا وتعزيزها قد تتطلب قمعاً بأشكال مختلفة وإلى حدّ يؤدي إلى الاستبداد. على الجانب الآخر، (٣) لا يمكن التخلي عنها لخلق المساواة التي تتطلبها الديمقراطية أو تعزيزها.

- ٥ -

ومع ذلك، فلنتحرك خارج الغرب، ونراقب الدروس التي يمكن أن نستقيها من هذا.

لقد ذكرت سابقاً حالات من الشكل (١): إيران والحركات الإسلامية، إضافة إلى بلدان إسلامية تعمل فيها هذا الحركات - مثل مصر حتى وقت قريب - التي تطبق عناصرَ من برنامجها للتخفيف من حدّة معارضتها. من الواضح أن حالات الشكل (٢) ليست صعبة الإيجاد: الأنظمة الشيوعية بشكل عام، إضافة إلى تركيا الكمالية. نستطيع أن نرى الطيف الكامل من الدوافع في هذه الحالات التي ذكرتها. لنأخذ حالة تركيا: رأى أتاتورك العلماء بوضوح كسلطة منافسة، ورأى الخلافة، مؤسسة الأمة الإسلامية الدولية، كعائق لهدف حشده الوطني للأتراك، واعتقد أن الدين كان عماد التراجع والطرق غير العلمية التي يجب على التنمية أن تنحّيها جانباً.

في الوقت نفسه؛ التبعات السلبية للشكل (٢) على الديمقراطية واضحة جداً في الحالة التركية. لم تأت الديمقراطية لتركيا إلا عبر تعزيز أو تفكيك السلطة الكمالية، وتحديداً قدرة الجيش على التدخل وحيازة السلطة باسم «laiklik» [اللائكية بالتركية].

ولكننا رأينا كذلك نوعاً آخر من القمع الديني: طحن الدين الشعبي، والطقوس ما قبل المحورية، والممارسات المنوعة التي كانت توسم بـ«السحر» أو «الخرافة» في حالات عديدة تم من خلالها تبنّي الشكل (٢): «هدم» المعابد تحت إشراف القوميين في الصين، والتي تفاقمت تحت حكم الشيوعيين، خصوصاً أثناء «الثورة الثقافية»، إضافة إلى عمليّات مشابهة

وقعت في مجتمعات شيوعية أخرى. يمكن للشخص أن يناقش أن هذا النوع من القمع وقع تحت تأثير النموذج الغربي، حيث كان بناء الدولة والتنمية يتقدمان مع صحوة «نزع السحر عن العالم» وهو أمر بدأ من الإصلاح الديني المسيحي وتم توارثه منه. في ضوء هذا النموذج؛ إن هذا النوع من التطهير يمكن أن يعتبر جوهرياً للـ«تنمية».

هناك دروس (سلبية) مثيرة للاهتمام يمكن أخذها من هذه التجربة، دروس حول ما يجب تجنّبه إن أراد الشخص بناء مجتمع ديمقراطي، أو حتى مجتمع بأقل قدر من الاستياء الشعبي. أخذت جمهورية الصين الشعبية هذه الدروس بعد الثورة الثقافية، يمكن قمع الأديان وممارساتها بشكل وحشي (انظر «فالون غونغ» (Falun Gong)، ولكن فقط إن هددت السلطة، فيمكن حينها وصمها بأنها ما قبل حداثية وغير علمية، ولكن الجميع يفهم أن هذا ليس الدافع الحقيقي للإدانة.

ولكن يمكن أخذ دروس مثيرة للاهتمام من الحالات التي لم يتمّ فيها اتباع برنامج النموذج الغربي، أو التي لم ينجح بها. الهند هي حالة مثيرة للاهتمام؛ إذ تتشارك نخب عديدة من التي عملت على الاستقلال هذا الحس من إمكانية التطبيق العالمية للنموذج الغربي، على الرغم من أن هذا كان معززاً برغبة لتجنّب القمع المفرط. ربما جسّد نهرو هذا الخليط: من ناحية، من المحتمل أنه يشترك في رؤية أن الديمقراطية والتنمية لا يمكن نجاحهما تماماً من دون نزع السحر عن العالم، والانتشار العالمي لضوابط محددة، والانعتاق، خاصة فيما يتعلق باختلافات الطبقة، رآها بشكل محقّ مصدراً لعدم المساواة والقمع؛ ومن ناحية أخرى، فقد أدار ظهره بوقت مبكر لحل من النوع البلشفي ووضع ثقته بالعملية الديمقراطية والإقناع.

ولكن عندما ينظر الشخص إلى الوضع اليوم؛ يبدو جلياً أن نزع السحر عن العالم لم يحصل بشكلٍ مجدٍ لعامة السكان الهنود، وأن الضوابط الشخصية للمسار الغربي تمّ تبنيها من قبل النخب، ولكن ليس من قبل غالبية السكان، وأن الانعتاق فيما يتعلق بالطبقة (بمعنى جاتي [jati]) لم يحصل أساساً. على النقيض، فإن «جاتي» بشكلها كتحالفات كبرى (أو «طبقات وحشية»)، أصبحت الموقع المركزي للحشد السياسي في الديمقراطية الهندية.

ومع هذا: (أ) مجتمع منعكس، كان قد حاول أن يقوم بأعباء بعض أسوأ التفاوتات وعدم المساواة في المجتمع الهندي، مثل تلك المتعلقة بالنبذ، أصبح موجوداً. وهذا المجتمع يبقى ديمقراطياً بطريقة مجدية جداً، شيء جديد أصبح موجوداً ويتطلب التفكير. بوضوح، ومهما كان التوجّه المعياري للشخص، فإننا لا نستطيع أن نعتقد أن المسار الغربي لأحرف الـ«دي» «D» الثلاثة هو الطريق الوحيد للانعكاسية الاجتماعية و«التنمية»، إلا أننا نحتاج إلى تحديد هذا (والدليل يظهر أننا سيكون علينا إعادة تعريفه سريعاً لتجنّب انهيار إيكولوجي [بيئي]).

و(ب) كانت الهند قد أنجزت نسختها الخاصة من الشكل (٣)، وربما كان أقل اعتماداً على النماذج الغربية للفصل بين الكنيسة والدولة وأكثر اعتماداً على التقاليد الأصيلة الراسخة للتعددية الدينية. هذا على الرغم من حقيقة أنهم يستخدمون كلمة «العلمانية» الغربية لوصفها. نستطيع أن نلاحظ، كما ذكرت في القسم الأول، أن تجارب وتقاليد تاريخية محددة، مرتبطة بأشوكا وجلال الدين أكبر، كانت قد أدت دوراً جوهرياً في تعزيز العلمانية الهندية، على الرغم من التهديدات التي تواجهها من قبل شوفينية هندوتفا وضدها[٢٠].

ربما أضيف أن بعضنا في الغرب وجد العلمانية الهندية مصدراً لخواطر قيّمة حول إعادة التفكير بأنظمتنا الخاصة من العلمانية/ اللائكية[٢١].

الأفكار التي أفترضها في (أ) و(ب) مفتوحة طبعاً للتحدي وهي تتطلب قدراً أكبر من البحث والتفكير. لكن التجربة الهندية لا يمكنها إلا أن تضعنا أمام هذه الأسئلة.

فلأحاول أن أجمع ما تعلمناه (كما آمل) من محاولة البحث هذه الأكثر قرباً من المفهوم العلماني في مصادره المسيحية، إضافة إلى مسار تطوره في الغرب. أظن أننا نستطيع أن نرى أن:

---

(٢٠) انظر فصل راجيف بهارجافا (الفصل الثامن) في هذا الكتاب. انظر أيضاً:
Rajeev Bhargava, "Beyond Toleration: Civility and Principled Coexistence in Ashokan Edicts," in: Alfred Stepan and Charles Taylor, eds., *The Boundaries of Toleration* (New York: Columbia University Press, 2014), pp. 172-203.

(٢١) انظر، على سبيل المثال:
Jocelyn Maclure and Charles Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience* (Montréal: Boréal, 2010).

١ ـ المفهوم كان قد طبّق على نحو بسيط في المجتمعات غير الغربية ما قبل الاستعمارية أو ما قبل الاتصال (precontact)(*). لذلك فمن المضلّل جداً القول، مثلاً، إن الصين الإمبريالية أو اليابان القديمة كانتا «علمانيتين»، ويقودنا بشكل خاطئ بطريقة مختلفة عندما نطبق المصطلح على نظام جلال الدين أكبر المغولي.

٢ ـ الكلمة تظهر لاحقاً خارج الغرب في محاولات لإعادة خلق نسخة أصيلة من أنماط السلطة التشاورية الجوهرية للتنظيم الاجتماعي، وتحديداً الدولة المنعكسة. تصبح الكلمة أقل تضليلاً كلما اقترب الشخص بالمسار الغربي لأحرف الـ«دي» «D» الثلاثة. كلما ابتعد الشخص عنها أصبحت أكثر تضليلاً. هذا يبدو أنه واضح في حالة الهند، حيث استطاعت الكلمة بالفعل البقاء حية، لكنها الآن تمثل مفهوماً ذا جذور أصلية جزئياً ويعزز نسخة من الشكل (٣) قائمة على تقاليد غريبة جداً للغرب (ويمكن للغرب أن يتعلم منها).

(*) هي الفترة التي وجدت قبل اتصال السكان الأصليين لمجتمع ما بأي ثقافة خارجية (المراجع).

(٢)
الصوفي والدولة

سليمان بشير ديان

كان سعد بن أبي وقاص واحداً من الصحابة، وهذا يعني في الاصطلاح الإسلامي الأصحاب والأتباع الأوائل للنبي محمد، الذين كانوا أول من آمن برسالته واتبعوه عندما كان هذا يعني الاضطهاد والنفي واحتمالية القتل. يملك سعد ـ الذي قيل إنه كان الشخص السابع عشر الذي اعتنق الإيمان الجديد، عندما كان عمره سبعة عشر عاماً ـ مكانةً خاصةً بين أولئك الذين كتبوا الأسطورة الذهبية لأيام الإسلام الأولى. بحسب روايات العصور الأولى تلك؛ فإن سعداً رفض ابتزاز والدته المعنوي له عندما هدّدته بقتل نفسها جوعاً ما لم يتبرأ من إيمانه الجديد ويرجع إلى دين آبائه وأجداده؛ كما قيل أيضاً إنه قاتل بشدة عصابة هاجمت مجموعة صغيرة من المسلمين في الوقت الذي اضطهد به الدين الوليد في مكة، موطن النبي محمد، ليصبح المسلم الأول الذي أراق دماً دفاعاً عن نفسه وعن نظرائه من المؤمنين. لاحقاً، خلال الحروب بين المسلمين الذين يعيشون في المدينة وأهل مكة؛ كان سعد هو الرامي الممتاز الذي احتفي به بطلاً عندما كان من بين المدافعين الأواخر عن النبي أثناء معركة خسرها المسلمون وأصيب بها النبي محمد بشدة حتى ظُنّ لوهلة أنه قد مات. يقف سعد كنموذج مثالي في عيون المسلمين لما يعنيه «القتال في سبيل الله بالأموال والأنفس»؛ خاصة الصوفيين منهم، عندما أصبح في نهاية حياته رمز التوجه الواضح الذي يقف أمام الدولة وجهاً لوجه. وخلال الفتنة والحروب الطاحنة التي شقت

المجتمع المسلم، بدءاً من السنوات الأخيرة من حكم الخليفة الثالث عثمان (ت٦٥٦م) إلى أن بلغت ذروتها في المعارك بين علي، الخليفة الرابع، ومعاوية الذي تمرد عليه (بدءاً من عام ٦٥٦ وحتى وفاة علي عام ٦٦١م)؛ انسحب سعد بن أبي وقاص، ببساطة، من المجال العام، رافضاً الانحياز وتأييد أحد الطرفين في مسألة الخلافة السياسية - الدينية. وعندما تم الضغط عليه ليفعل ذلك؛ نقل عنه أنه قال لن أشارك في القتال حتى تأتوني بسيف له عينان ولسان يقول هذا مؤمن وهذا كافر. يستدعي هذا الموقف ملاحظتين اثنتين، الأولى وثيقة الصلة بما يسمى الدولة الإسلامية، والثانية معنية بما يمكن تسميته بالنزعة الصوفية للانسحاب.

* * *

من الإنصاف القول إن سعداً لم يشعر داخلياً بأنه مجبر على التصرف أو الحديث بطريقة أو بأخرى حول القضية. ومن الإنصاف إذاً أن نستوحي من موقفه خلاصة أنه إن كان من الممكن تعليق حكمه في تلك القضية (على الرغم من أن ذلك، بالطبع، لم يكن يعني أنه غير مهتم أو قد يكون كذلك)؛ فلأنه لم يشعر أن إيمانه الإسلامي نفسه مرتبط بالموضوع. عندما يناقش العالم الأزهري علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦م) القضية الحرجة حول ما إذا كان الاعتراف بخليفة والإعلان عنه قد كان دائماً (وبالتالي ما زال) واجباً دينياً، فهو يذكر أنه على العكس من الاعتقاد القائم، المتكرر، على سبيل المثال، من قبل ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)، فإن الجواب هو: لا[١]. أحد الأدلة على ذلك، بحسب عبد الرازق، هو حقيقة أن صحابة نبي الإسلام رفضوا، في حوادث محدّدة، اعتبار أن عليهم بيعة خليفة قائم؛ وموقف سعد بن أبي وقاص حتماً أحد الأدلة على ذلك، وليس فقط لأن الظروف كانت حرباً أهلية حول قضية من يجب أن يكون خليفة.

ما الذي يكشفه هذا الموقف حول الطبيعة الإسلامية للدولة التي نشأت كخلافة بعد عام ٦٣٢م؟ إحدى الخلاصات التي يمكن استنتاجها من كتاب

---

(١) انظر:

Ali Abdel Razik, *Islam and the Foundations of Political Power*, edited by Abdou Filali-Ansary; translated by Maryam Loutfi (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** هي أنه لم يكن هناك فعلياً دولة يمكن تسميتها «إسلامية». لا يمكن التقليل من أهمية الكتاب. يقول مترجم الكتاب إلى الفرنسية ومحرره بالإنكليزية عبده الفيلالي الأنصاري، بشكل محق: إنه على الرغم من حجمه المتواضع، إلا أنه يمثل «حدثاً فكرياً أو أدبياً استثنائياً» لأنه «كان منعطفاً تاريخياً فعلياً، ترك تأثيراً تكوينياً طويل الأمد في تطور المجتمعات المسلمة خلال القرن العشرين»(٢).

السؤال الذي يطرحه الكتاب بسيط: هل هناك ما يُسمّى دولة إسلامية؟ الإجابة عن هذا السؤال هي تعليق على الملاحظة المهمة الآتية التي يطرحها أوليفييه روا حين يكتب:

«يثبت تاريخ العالم المسلم كله أن السلطة كانت علمانية بالفعل ولم تكن موضع تقديس البتة. والحال أن إعادة الأسلمة في القرن العشرين هي التي طرحت للنقاش الموازنة بين سياسة ودين، في مقابل إعادة قراءة للإسلام (إسلامية أصولية جديدة) تظهر كعودة إلى الأصول، ولكنها في الواقع أدلجة للديني. وعندما يلح الإسلاميون، وكذلك الأصوليون، على ضرورة العودة إلى زمن النبي، فهم أول من قال بأن ما من تشكيل سياسي قام في العالم المسلم يوافق دولة إسلامية حقيقية»(٣).

تأكيد كهذا يجد صدى في كتاب عبد الله أحمد النعيم **الإسلام وعلمانية الدولة**، عندما يقول الكاتب إن «حقيقة أن الدولة سياسية وليست مؤسسة دينية هي التجربة التاريخية والواقع الراهن للمجتمعات الإسلامية»(٤). بالنسبة إليه، كذلك، فإن فكرة أن «الدولة العلمانية إلزام غربي» هي نتيجة بروباغندا التنظيمات الإسلامية، المتأثرة بشكل عام بأبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) أو سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)، وليست مبنية على «التاريخ الفعلي للمجتمعات الإسلامية»(٥).

---

(٢) Ibid., p. xi.

(٣) Olivier Roy, *La Laïcité face à l'islam* (Paris: Stock, 2013), pp. 107-108.

[النص العربي مقتبس من الترجمة العربية: أوليفيه روا، **الإسلام والعلمانية**، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٦)، ص١٠٧].

(٤) Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), p. 1.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٥.

إذا كنا نسمّي «الدولة الإسلامية الحقة»: «الخلافة»، فإن السؤال الأول الذي سيطرح سيكون: «ما هو الدليل القرآني على دولة كهذه؟» والجواب هو أنه لا يوجد دليل كهذا في القرآن، لم يرد فيه شيء حول الخلافة أو الدولة حتى بأقل الأوصاف لآليات عملها؛ فتُقتبس آيات نادرة ومقتطعة من القرآن هنا وهناك لدعم فكرة أن الخلافة ولو لم تذكر صراحة تم على الأقل التلميح إليها. حُمّلت الآية ٥٩ من سورة النساء، تحديداً، معانيَ لجعلها تقول إن هناك سلسلة مستمرة من السلطة من الله إلى السلطان؛ وصريح الآية هو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾.

تفسيراً لهذه الآية، وضع أحد أكثر مترجمي القرآن إلى الإنكليزية ثقة، عبد الله يوسف علي، الهامشَ الآتي: العبارة العربية «أولي الأمر»، كما يقول، تعني: «أولئك المناطة بهم السلطة أو المسؤولية أو القرار أو تسوية الشؤون، والسلطة النهائية هي بيد الله تعالى، ويستمد أنبياء الله سلطتهم منه. وبما أن الإسلام لا يفصل بشكل بين الشؤون المقدسة والعلمانية، فهو يتوقع أن تكون الحكومات مفعمة بالاستقامة والصلاح، وبشكل مماثل فهو يتوقع من المسلمين أن يحترموا سلطة هذه الحكومات لأنه من دونها لا يمكن أن يكون هناك نظام أو انضباط[٦].

إن التشديدَ على أن الرسول محمداً هو من أسس بنفسه النموذج المثالي للدولة الإسلامية تفسّره الحقيقة التاريخية القائلة: إن هجرة المسلمين الأوائل من مكة إلى المدينة التي وجدوا فيها ملجأً لهم ـ حيث اعتنقت القبائل العربية المحلية الإسلام ـ أوجدت وضعاً جديداً لمجتمع مسلم بحاجة إلى تنظيم. كانت استجابة النبي لذلك بدعوة المهاجرين ومستضيفيهم الأنصار لتأسيس علاقة أخوة قوية بينهم ليحل مجتمع جديد يسمى أمة ويخضع لقواعد جديدة مكان التنظيم والقانون القبلي التقليدي. ولأسباب عملية (مثلاً، كان هناك قبائل يهودية أيضاً تعيش في المدينة) كانت التعددية والتسامح الديني حاضريْن بداية. هل كان ذلك المجتمع المبتكر في المدينة إذاً ـ الذي أُنشئ

(٦) *The Meaning of the Holy Qur'an*, translated by Abdullah Yusuf Ali (Beltsville, MD: Amana, 2001).

من تدمير (أو محاولات تدمير) القانون القبلي التقليدي، والمؤسَّس على السلطة الدينية للنبي وممارسته للشورى مع أصحابه المقربين من المهاجرين والأنصار ـ يشكّل النموذج المثالي الذي سيكون على أي دولة تالية أن تتأسى به خشية أن تصبح منحرفة؟ مجدداً، إذا بحث الشخص عن شيء ما، مثل أمر قرآني يتعلق بالمبادئ التي يجب على دولة كهذه أن تتأسس عليها، سيجد هاتين الآيتين المقتبستين غالباً تتعلقان بـ«الشورى»: الآية ١٥٩ من سورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ والآية ٣٨ من سورة الشورى الآية الثانية تحديداً أعطت اسم السورة التي وردت فيها، والله تعالى يقول فيها: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. لتأويل الآية على أنها (أيضاً) مبدأ للحكم، يعلق يوسف علي مجدداً على هذه الآية (بطريقة الإسلام السياسي نفسها) باستحضار أهمية الشورى في حياة النبي الخاصة والعامة، مسطّراً الخلاصة بأن «الحكومات التمثيلية الحديثة هي محاولة ـ ليست كاملة بحال من الأحوال ـ لتطبيق هذا المبدأ في شؤون الدولة»[٧].

أصبحت العودة إلى الأمة الأولى التي تعيش تحت إرشاد النبي في المدينة، في المخيال الإسلامي، نوعاً من الدولة المثالية الأفلاطونية لتتم محاكاتها بقدر المستطاع في عالمنا ذي الاختراع والفساد. اعتبر أفلاطون أن الجمهورية المثالية يوتوبيا لا يمكن إيجادها في عالم من الحسن والقبح، مدينة للفيلسوف ليعيش فيها بحسب قوانينها. من المقبول للفيلسوف أن يتحدّث عن مدينة مثالية كيوتوبيا، ولكن إذا كنا نتحدث عن النبي وإذا كنا مراعين أن أحد أهم جوانب رسالته الدينية هو تأسيس دولة فاعلة وقوية، فإن السؤال الذي سيُسأل: لماذا لا توجد هناك آلية مؤسساتية للمدة؟

هناك اختلاف جوهري بين الشيعة والسنة يجب تأكيده هنا؛ إذ تَعتبر فلسفة الشيعة السياسية أن هذه الآلية تمت الإشارة إليها بوضوح بنوع من «الوصية»، ولكن، لأن البشر يبقون بشراً، فإن القانون القبلي أخذ انتقامه بعد عام ٦٣٢، وتم أخذ السلطة من قِبل أولئك الذين أوجدوا هذا الانحراف عن

---

(٧) المصدر نفسه.

استمرار النموذج المثالي. يعتبر السُّنة أنه حتى موت علي، كان الخلفاء الأربعة الأوائل قد ساروا بشكل صحيح في الطريق الذي أسسه نبي الإسلام.

إن الذي حصل بعد موت محمد معروف جيداً؛ حيث أقر أبو بكر بناء على حديث النبي مبدأ أنّ قيادة المجتمع المشكّل حديثاً يجب أن تبقى في قبيلة قريش التي ينتمي إليها النبي محمد وكثيرون من صحبه الأوائل. بعد ذلك، تم اختيار أبو بكر نفسه قائداً بعد بيعة الصحابة (أنصاراً ومهاجرين). ومعه، أصبحت كلمة خليفة تعني «خَلَف» (أي خَلَف «للنبي»): وأصبحت الفلسفة السياسية متمحورة حول قضية من يجب أن يكون الخليفة.

بدأ أبو بكر حروباً خلال العامين الأولين اللذين كان فيهما خليفة، وهي حروب تعرف باسم «حروب الردة»، لأنه قاتل القبائل التي تمرّدت على سلطة الدولة بعد موت النبي. كانت إحدى سلاسل هذه الحروب ضدّ مدّعي النبوة الذين أرادوا «الحلول» مكان محمد في رسالته، بينما كان هناك سلسلة أخرى ضدّ القبائل التي رفضت دفع الضرائب [الزكاة] للدولة، مجادلة بأنها كانت تدفعها لنبي الإسلام وليس لوارثيه الذين ليسوا أصحاب رسالة نبوية. هذا الشكل الثاني من التمرد كان تهديداً أكثر جدية للدولة، لأن القبائل المتمردة كان لديها وجهة نظر، كما تمت الإشارة إلى ذلك من اثنين من أبرز صحابة النبي، وسيصبحان أنفسهما خليفتين في المستقبل: عمر الخليفة الثاني، وعلي الخليفة الرابع، لكنّ أبا بكر تمسك بالرأي الذي ساد في النهاية، وأكّد بقوة بحسب التقاليد الإسلامية، بقوله إن دفع الزكاة (وهنا تأتي بمعنى «الضريبة»)، لا يمكن فصلها عن إقامة الصلاة، مضيفاً: «والله لو منعوني عَقالاً [عقالَ جمل] كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه».

التهديد والنقاش وقرار أبي بكر الأخير بقتال القبائل المتمردة وإبقائها تحت الحكم أمور مهمة لقضية الدولة الإسلامية. كان التمرد يهدف إنهاء الدولة الإسلامية الناشئة، لأن مؤسس الدين لم يعد موجوداً ليضمن تماماً طبيعتها الإسلامية. والحقيقة أن صحابة النبي المتعلمين والبارزين كانوا متحيرين حول قضية الضرائب (بالطبع لأن الضريبة هي أساس الدولة نفسها وضمان استمرارها) تبدو أنها تعني أن احتمالية إنهاء المفهوم الأوضح للدولة

الإسلامية كانت متخيلة بالنسبة إليهم. أعاد أبو بكر بربط الزكاة بالصلاة تأكيد الأهمية الدينية لدفع الضرائب للدولة، وبالتالي حفظها. انتصر رأيه، لكن السؤال الذي ظهر كان حقيقياً ويمكن صياغته بشكل عام كالآتي: «ما الذي يجعل الدولة إسلامية؟».

يريد السُنّة التفكير بأن شيئاً من نبوة محمد امتد بطريقة ما بخلافة الخلفاء الأربعة الأوائل، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، باعتبارهم راشدين، لكن قيل إن هذا الرشاد السماوي قد انتهى معهم ثم تبعه المُلْكُ. فهل الطبيعة الإسلامية للدولة مشروط بتأثير العلماء المسلمين في شؤون الدولة خاصة في قضاياها التشريعية والقضائية؟ من المهم التذكر هنا أنه لا يوجد شريعة واحدة، وأنه حتى تحت حكم الخلفاء الراشدين، كان هناك تعددية في القضايا السياسية والقضائية. هل يعني هذا أن الدولة كانت علمانية كأمر واقع؟

يتم ذكر هذا الرأي أحياناً من المسلمين التقدميين الذين يريدون الإصرار على حقيقة أن الإسلام كان علمانياً حتى قبل أن تصبح العلمانية سمة محدّدة للحداثة، لكن هذا مثل تأويل «دع ما لقيصر لقيصر» كإعلان عن فصل الكنيسة عن الدولة. الحقيقة هي أن قضية إسلامي أو علماني لا يمكن طرحها ولا معنى لها. في الواقع، عندما نستنطق الأصول، وعندما نعيد قراءة التاريخ المبكر للإسلام أو أي دين، فإننا نسقط بأثر رجعي أسئلتنا وانشغالاتنا على الفترة والقضايا ونقاشاتها.

لم يكن من الممكن طرح السؤال بتلك المصطلحات، حتى اللحظة التي اختفت فيها الخلافة بشكل فعلي، وأجبرت النخبة في المجتمعات المسلمة على مواجهة القضية السياسية للمؤسسات التي كان عليهم إنشاؤها. حصل هذا في عام ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤ عندما أنهى مصطفى كمال أتاتورك ما تبقى من الخلافة العثمانية.

* * *

كان للطريقة التي انسحب بها سعد بن أبي وقاص من الميدان العام ـ حيث كان وجوده قد يعني الإجابة عن السؤال الصعب حول من يجب أن يكون الخليفة ـ إرث غني. وقد تبناها عدد من الفلاسفة والصوفيين ونظّروا

لها؛ وكان أبو نصر الفارابي (٨٧٤ ـ ٩٥٠) ـ الذي يمكن اعتباره «مؤسس التراث الإسلامي للفلسفة السياسية المتجذرة في تعليمات أفلاطون»[٨] ـ أحد هؤلاء، وتبعه في ذلك فيلسوف مثل ابن باجه (١٠٨٥ ـ ١١٣٨)، الذي اعتبر أن الدرس الرئيس الذي يمكن أخذه من فلسفة أفلاطون هو أن «المدينة الفاضلة» يوتوبيا مستحيلة، ولذلك فقد رفض مجرد فكرة تدخل «محب الحكمة» (Lover of Wisdom)[*] في شؤون الدولة.

حدد الفارابي ـ الذي اعتبر السياسة امتداداً للكوزمولوجيا وللـ«مدينة الفاضلة» لتصبح انعكاساً دنيوياً للنظام الكوني الفاضل ـ الحاكمَ الفلسفي الحقيقي للدولة بأنه نبي أو إمام مشرّع. إنسان كامل كهذا، كالشخص الذي أنزلت عليه المعرفة النشطة، هو القادر على قيادة الناس نحو السعادة. هناك اثنتا عشرة ميزة تحدّده[٩] بحسب ما يوضح الفارابي، وبينما سيملك من يخلفه ميزات أقل وأقل منها، فإن قانون الصيرورة والانحدار الحتمي أمر لا مفر منه. على الأقل، فإن القدرة على استخلاص قوانين جديدة بالقياس على تلك التي أسسها الإمام الأول يجب أن تبقى موجودة قدر المستطاع في القادة الوارثين.

ما تجب ملاحظته هنا هو أن بحث الفارابي في المدينة الفاضلة لا يهتم كثيراً بالتاريخ بشكل عام، وتحديداً تاريخ «المدينة الفاضلة» التي أنشأها نبي الإسلام و«استمر بها» خلفاؤه. بحثه هو تفكير عام في «المثالية التي تميّز الحكومة الأفضل» بوصفِها «أنشئت من العدم. . . من قبل مشرع موهوب، فيلسوف كامل، أو نبي موحى إليه، أو كل أولئك معاً في شخص واحد»[١٠]، بالتالي «فلا يهم إن كان هذا الشخص يستحضر المشرعين

(٨) Steven Harvey, "The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bājjah," in: Charles E. Butterworth, ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), pp. 199-200.

(*) أي الفيلسوف فهذا المصطلح (Philosophos) يعني محب الحكمة؛ "Philo" تعني "love" أي يحب أو محبة وكلمة "Sophos" تعني "wisdom" أي الحكمة (المراجع).

(٩) هذه الميزات تتفاوت ما بين السلامة الجسدية للقرار الصحيح أو العزيمة، وهي معددة في:
Abu Nasr al-Farābī, *On the Perfect State,* translated by Richard Walzer (Chicago, IL: Great Books of the Islamic World, 1998), pp. 247-249.

(١٠) Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), p. 202.

اليونانيين (مثل سولون وبريكليس) أو حكومة نبي الإسلام. وبهذا الصدد، يَجعل التشابهُ في المهمات بين المشرع والنبي والفيلسوف التفاصيلَ التاريخية غير ضرورية ولا أهمية لها»[١١].

قد لا توجد المدينة المثالية في هذا العالم، ولكن، لتعيش حياة فلسفية يعني أن تعيش مواطناً بجمهورية كهذه وبحسب قوانينها. ومن الممكن أن تعني الحوكمة النهائية من أجل المدينة الفاضلة أن تعيش جوهرياً تعليماً ذاتياً وتعليماً للآخرين من أجل تحقيق الإنجاز الشخصي المحدد بالمواطنة في المدينة الفاضلة. كتب ابن باجه بنظره للمدن الفاسدة:

«وكأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن، وإنما تكون لهم سعادة المفرد، وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم «الغرباء»، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه»[١٢].

تقع فكرة أن الفيلسوف/ الصوفي يعيش غريباً في هذا العالم أو، كما يصفها ابن باجه مجازياً، كـ«عشبة» أيضاً في مركز الرواية الفلسفية **حي بن يقظان**، التي ألفها فيلسوف آخر من الأندلس: هو أبو بكر بن طفيل (١١٠٠ ـ ١١٨٥م). الرواية هي قصة ولد، حي بن يقظان، الذي ربته ظبية، واستطاع بنفسه أن يسترجع كل التقنيات والمعرفة الجوهرية التي تحدد الحضارة الإنسانية، وأصبح فوق كل شيء مدركاً لله على أنه المحدِث، الذي لم يُحدَث، لكل شيء. يمكن اعتبار «حي بن يقظان» ترنيمة لقوة المنطق الإنساني، كما يمكن قراءتها على أنها احتفاء بالانسحاب من الحياة العامة: بعد تجربته بالعيش ضمن مجتمع وفشله في مشاركة الناس بالحقائق

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) Ibn Bājjah, "Tadbīru'l-Mutawahhid," [Rule of the Solitary], translated by D. M. Dunlop, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (April 1945), pp. 61-81, <http://www.jstor.org/stable/25222001>.

[النص العربي مقتبس من: أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجه، **تدبير المتوحد** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤)، ص١٣].

الجلية التي حصل عليها وعاشها في عزلته؛ يختار حي العودة إلى الانسحاب وعيش حياة التأمل. لقد وصل إلى إدراك أنه من المستحيل أن يعيش ببساطة مع الناس، ويتبع معاني أسلافه الحَرفية للدين «المحمية» من الدولة، والممثّلة في الرواية بشخصية سلامان. يقول ابن طفيل: «وتحقق [حي] على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر، وهو من أَراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن»[١٣]. يمكن للشخص هنا أن يستحضر كلمات تشارلز تايلور عند حديثه عن «أولئك الذين سخّروا أنفسهم بالكامل للصور «الأعلى» - ويمكن النظر إليهم بوصفهم يمثلون اللوم الدائم لأولئك الباقين في الصور البدائية - متوسلين إلى السلطات لتزدهر الإنسانية»[١٤].

تقليد تقدير الانسحاب بالطريقة التي قام بها سعد بن أبي وقاص كرد فعل على حالة الشؤون العامة تم استحضارها كثيراً من فلاسفة حديثين. اعتبر محمد إقبال أن واحداً من الأسباب المبكرة لحالة التحجر التي وُجد فيها الفكر الديني للإسلام نفسه بعد القرن الثالث عشر هو حقيقة أن أفضل العقول المسلمة انسحبت من حالة الوهن التي انتابت الشؤون العامة واختاروا مسار الانسحاب في تصور نيوأفلاطوني يقدر الحياة التأملية (Vita Contemplativa) قبل كل شيء. يقول إقبال إن «الروح الغيبية الكلية في الصوفية المتأخرة حَجبت رؤية الناس عن مفهوم مهم جداً في الإسلام كأدب اجتماعي، وبتقديمه إمكانية التفكير المتحرر بجانبه التأملي؛ فقد جذب وأخيراً امتص أفضل العقول في الإسلام. ولذلك، فقد تُركت الدولة المسلمة بشكل عام بأيدي متوسطي القدرة فكرياً، والأغلبية غير المفكرة في الإسلام،

---

(١٣) Abu Bakr ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzān*, translated by Lenn Evan Goodman (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1996), p. 164.

النص العربي مقتبس من: أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦)، ص٥٣.

(١٤) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

بلا شخصيات ذات معايير عليا لتقودهم، ووجدوا الأمن فقط بالاتباع الأعمى للمدارس»[١٥].

* * *

طُرح سؤال الانسحاب من شؤون الدولة والمجال العام خلال المواجهة مع الكولونيالية؛ إذ كان على التعاليم الصوفية مواجهة واقع الإمبريالية الأوروبية. وجدت التعاليم الصوفية نفسها، تقريباً، في كل مكان في العالم المسلم بحكم الأمر الواقع، في موقع وسائل مقاومة الإمبريالية، ما قد يعني إما أن تكون في موقع مقاومة مسلحة فعلية تحت اسم الحرب الدينية (الجهاد)، أو مقاومة سلبية وشكل من التوافق مع النظام الاستعماري، أو الحالتين معاً بحسب تغير الظروف. يمثل الإسلام في منطقة غرب أفريقيا، المعروفة تاريخياً باسم «بلاد السودان»، حالة دراسة مثيرة للاهتمام.

كان الإسلام سابقاً واقعاً قائماً في وادي نهر السنغال، بداية القرن الحادي عشر، في مملكة التكرور التي أصبحت لاحقاً في الجزء الشمالي من السنغال اليوم وتُعرف باسم فوتا تورو، عندما أصبح وارديابي أول ملك يُسلم ويتبنى القانون الإسلامي لحكم مملكة التكرور، التي أصبحت أرضاً إسلامية في الوقت الذي توفي فيه عام ١٠٤٠. استمر الإسلام بالانتشار باتجاه المناطق الغربية، حيث تأسست وازدهرت مراكز التعليم التي نشرت المعرفة والممارسات الإسلامية.

حصلت مرحلة من الأسلمة المتسارعة في نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر. في شمال السنغال، استحوذ نظام جديد ـ يعرف بـ«المامية» [الإمامية] (almaamiyya) عام ١٧٧٦ ـ على الحكم من الأرستقراطية التقليدية، التي اعتبروها «وثنية». يمكن للمامي (وهو اسم محلي في اللغة الفولانية مشتق من الكلمة العربية: إمام) أن يحكم الدولة بعد أن يكون قد انتخب من بين أعضاء طبقة جديدة من الأُسر الدينية، تعرف باسم الـ«تورودو». منطقة فوتا تورو هي مسقط رأس الشيخ عمر الفوتي (١٧٩٦ ـ ١٨٦٤)، الذي قاد حرباً دينية في منتصف القرن التاسع عشر لنشر

---

(١٥) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam* (Dubai: Kitab al-Islamiyyah), pp. 150-151.

الإسلام في مناطق شرق نهر السنغال. حارب عمر أيضاً ضدّ الجيوش الفرنسية، ومات في عام ١٨٦٤ وهو يخوض حرباً في بانداياغارا، منطقة تقع في مالي اليوم.

حصلت الأسلمة الكبيرة لغرب أفريقيا أثناء الكولونيالية الفرنسية، وبشكل متناقض كنتيجة لها. أفادت الطرق وسكك الحديد التي أسستها الإدارة الاستعمارية التجار المسلمين الذين استطاعوا السفر بشكل واسع وبسهولة أكبر، داعين المجتمعات المحلية إلى الإسلام. وفي الوقت نفسه، كان الناس ـ الذين شهدوا انهيار الممالك التقليدية التي عاشوا فيها واضطراب النظام الاجتماعي الذي اعتادوه في أوطانهم ـ راغبين بالوقوف وراء القيادة الدينية للمعلمين الذين عرفوا بالشيوخ أو المرابطين (Marabouts)[١٦]. قاد المرابطون الطرق الصوفية التي قدّمت للذين اعتنقوا الإسلام حديثاً شيئاً من العلم بالدين الإسلامي، والبنية الاجتماعية ذات الأخوية المنظمة حول الشيخ، ومركزاً دينياً يمكن عقد الاجتماعات الدورية فيه. يوضح هذا التاريخ لماذا كان الإسلام في غرب أفريقيا إسلاماً روحانياً تؤدي فيه التعاليم الصوفية دوراً مهماً للغاية. بينما توسّع تأثير المرابطين بسرعة، أصبح هؤلاء الزعماء هدفاً للإدارة الاستعمارية، لأنهم كانوا مشتبهاً بهم دائماً بالتخطيط للجهاد القادم ضدّ الحكم الأوروبي.

لنركز هنا على حالة السنغال، لأنها أرض للأخويات الصوفية في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، أكثر من أي بلد آخر. بالطبع، كانت التعاليم الصوفية أو الطرق الروحانية معروفة في العالم الإسلامي ككل، وبذلك؛ فالقادرية (أو طريقة عبد القادر الجيلاني الذي توفي في القرن الحادي عشر[*] في بغداد) والتيجانية (طريقة أبي العباس أحمد التيجاني، الذي توفي عام ١٨١٥، في فاس، في المغرب) كان لها قادة محليون يعرفون بالشيوخ أو «سيرين» أو «سيرنو» وكثير من الأتباع في السنغال. طريقتان أخريان مهمتان، عُرفتا بـ«المريدية» و«اللايينية»، يمكن اعتبارهما كمساهمات محددة من السنغال للصوفية.

---

(١٦) الكلمة الفرنسية «مارابو» [marabout] تأتي من الكلمة العربية: «المرابطون»، والتي تعني «أولئك الذين من الدير»، وهي كذلك اسم لدولة المرابطين.

(*) توفي في عام ١١٦٦م أي في النصف الأول من القرن الثاني عشر (المراجع).

لقد قيل إن «شعبية [الأخويات الصوفية] في القارة الأفريقية مرتبطة كثيراً باستيعابها للعادات والعناصر التقليدية الأفريقية»(١٧). ومن الصحيح أن التصوّف بشكل عام، وليس التصوّف في أفريقيا فقط، أكثر تسامحاً وانفتاحاً ـ مقابل أنظمة الاعتقاد القديمة للأسلمة السابقة ـ من أي تأويل آخر للدين الإسلامي، فميتافيزيقية التصوّف هيّأته لإدراك أن الحب هو القوة الدافعة وراء أشكال الدين والروحانية المختلفة كلها. ومن ثَم، وعلى الرغم من أن الأديان الأفريقية التقليدية تختفي بسرعة اليوم في وجه تقدّم المسيحية والإسلام؛ إلا أن ميتافيزيقية العالم المسحور الموجودة فيها جعلتها تعمّر أكثر؛ إذ إنها أُدرِجت ضمن التفسير الصوفي للدين الإسلامي.

وقد قيل ذلك، فإن أي تعميم حول التصوف والطرق الصوفية يتمّ تكذيبه بالحقائق التاريخية حول ذلك المكان المحدد أو في ذلك الزمان المحدد. عثمان دان فوديو (تقريباً ١٧٥٠ ـ ١٨١٧)، الذي كان صوفياً ملتزماً بالطريقة القادرية، أعلن «الجهاد بالسيف» ضد سلطنة غوبير، التي اتهمها بتشجيع ممارسة الوثنية، وأسس في النهاية خلافة سوكوتو، في شمال نيجيريا كدولة إسلامية «صحيحة» تعهدت بخلق «مجتمع إسلامي صحيح»(١٨). كان عمر الفوتي ـ الذي ذكر سابقاً وقاد الجهاد ضدّ الوثنيين وحماتهم من المسلمين «الزنادقة» وأيضاً ضدّ الكولونيالية الفرنسية ـ وريثاً روحياً لمؤسس الطريقة التيجانية، ولكونه كذلك وبوصفه عالماً، فقد كتب نصوصاً حول ميتافيزيقيا التصوف، واحتقر ـ وهو مخلص في ذلك ـ السلطة الدنيوية والعنف.

ومع الثبات على موقفه نفسه «المعادي للسلطان»(١٩) فإن الزعيم

---

(١٧) Khadim Mbacké, *Sufism and Religious Brotherhoods in Senegal*, translated by Eric Ross (Princeton, NJ: Wiener, 2005).

(١٨) انظر:

David Robinson, "Sokoto and Hausaland: Jihad Within the Dar al-Islam," in: David Robinson, *Muslim Societies in African History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), pp. 144-146.

(١٩) «المعادي للسلطان» هي ترجمة الكتاب الذي خصه فيرناند دومونت للشيخ عمر. انظر:

Fernand Dumont, *L'Anti-sultan ou al-Hajj Umar du Fouta* (Dakar; Abidjan: Les Nouvelles Editions Africaines, 1974).

التيجاني قد واجه الفرنسيين كسلطان وكمحارب. وبسبب تجربتهم مع الشيخ عمر الفوتي ومع زعماء الطريقة الآخرين، «كانت التيجانية في غرب أفريقيا وفي نهاية القرن التاسع عشر... تعني ضمنياً المقاومة للحكم الاستعماري... في أذهان الفرنسيين»[٢٠]. ولهذا السبب، فإن مؤسس المريدية حُكم عليه بالنفي من الإدارة الاستعمارية عندما وجه إليه مدير الشؤون السياسية هذا الاتهام:

«أحمدو بامبا [أحمد بمبا] - تلميذ الشيخ سيديا المرابط الموريشي للطائفة القادرية - علم في السنوات الأخيرة العقيدة التيجانية التي تتضمن تعليم الحرب المقدسة. أي شخص عنده خبرة في البلد ومع وعاظ الحرب المقدسة سيفهم حتماً أن أحمدو بامبا، من دون أن يبدو عليه كذلك، كان يستعد بمهارة للتحرك في المستقبل القريب، وبشكل حتمي تقريباً خلال فصل الخريف المقبل»[٢١].

يُظهر مثال الأخوية التيجانية في غرب أفريقيا وجهين للطرق الصوفية: **الأول**، هو وجه الحركة الجهادية الناشطة لإيجاد مكان إسلامي، وأيضاً لمقاومة الكولونيالية والإدارة الاستعمارية: فبعد تأسيس الحكم الاستعماري، قرر عدد ليس بالقليل من المسلمين من شمال نيجيريا أو من إمبراطورية ماسينا، التي أسسها الشيخ عمر، الهرب باتجاه شبه الجزيرة العربية أو السودان بدلاً من العيش في دولة غير مسلمة. **والآخر**، هو الجانب الذي جسّده موقف سعد بن أبي وقاص بالانسحاب عندما كان عليه مواجهة قضية الدولة الإسلامية الصحيحة. عندما سئل من قبل الحاكم الاستعماري الفرنسي في سان لويس إن كان يفكر بخوض حرب مقدسة ضدّ الهيمنة الفرنسية، قيل إن الحاج مالك سي (١٨٥٤ - ١٩٢٢)، شيخ صوفي أدى دوراً أساساً في نشر الإسلام والأخوية التيجانية في السنغال، أجاب بقوله: «سلاحي الوحيد هو مسبحتي»[٢٢]. على المنوال نفسه، قام الشيخ أحمد بمبا، مؤسس

---

(٢٠) David Robinson, "Senegal: Bamba and the Murids under Colonial Rule," in: Robinson, *Muslim Societies in African History*, p. 186.

(٢١) مقتبساً في:
Robinson, "Senegal: Bamba and the Murids under Colonial Rule," p. 187.

(٢٢) David Robinson, *Paths of Accommodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920* (Athens: Ohio University Press, 2000), p. 316.

المريدية، بإعلان عام ١٩١٠ مثنياً على «الباكس غاليكا» (Pax Gallica) [السلام الفرنسي] الذي جلبه الحكم الفرنسي الاستعماري لكونه يشجع ويفضل ممارسة طريقتهم من قبل المسلمين. كان ما عنته هذه الإعلانات للمؤسسين الرئيسين للأخويات الصوفية في السنغال هو أن السعي وراء دولة إسلامية لم يكن مشروعهم، وأن المسلمين يمكن أن يعيشوا تحت حكم فرنسا «اللائكية»، وأن حكماً كهذا قد يكون الطريقة الفضلى لهم لتحقيق الهدف الصحيح، وهو تأسيس مكان ومجتمع إسلاميين. عبّر ديفيد روبنسون بشكل مثالي عن أهمية الموقف الذي اختاره سعد بن أبي وقاص بالسطور الآتية، والتي تستحق أن تقتبس مطولاً:

«المفارقة في السنوات منذ عام ١٩٠٠، أي منذ فترة الكولونيالية الأوروبية و«ما بعد الكولونيالية»، هو كيف انتشر الإسلام خلال هذه الفترة. استمرت الطرق الصوفية بكونها وسائل مهمة تحت الحكم الاستعماري وأوضحت أن الأسلمة لم تعتمد على الجهاد أو على دولة إسلامية. كانت الهجرة ـ التي تم تأويلها لتعني الهروب من الحكم الأوروبي أو الكافر ـ بطولية، كما هي حالة أولئك الذين هربوا من الغزو البريطاني لخلافة سوكوتو واستقروا في السودان. لكن هذا لم يكن عملياً لأغلبية الناس، كما لم يكن ناجحاً، لأن التأثير الأوروبي كان في كل مكان، حتى في مكة والمدينة، كما أنه لم يكن ضرورياً: فالإسلام يمكن أن يحيا ويزدهر كما فعل دائماً في ظروف متعددة. إنني أود النقاش مع بعض الصوفية أن الأسلمة قد تزداد من حيث أعداد الممارسين ونوعية الممارسة إذا لم تكن الحكومة بأيدٍ مسلمة. القادة مثل أحمد بمبا في السنغال... عرفوا أن السلطة تَفسُد... مخففين من عبء الحكم، ويمكن القادة الصوفيون أن يركزوا بشكل أكثر فعالية على تحسين الإيمان والممارسة وظروف الناس الذين خدموهم. لم يتطلب الفضاء المسلم حكماً مسلماً»[٢٣].

المواجهة بين براغماتية الإدارة الاستعمارية عندما أدركت أنها تحتاج إلى التواطؤ والتعاون من الشيوخ، من جهة، ولامبالاة الطرق الصوفية بالدولة الإسلامية (التي أسميتها نزعة أو توجه سعد بن أبي وقاص) وسعيها

(٢٣) Robinson, "Senegal: Bamba and the Murids under Colonial Rule," p. 207.

لتأسيس مجال ومجتمع مسلمين من جهة أخرى، أدت إلى التسوية المؤقتة التي وسمها روبنسون بشكل محق، بـ«التوفيق» الذي لم يحدد العلاقة بين الطرق الصوفية والكولونيالية فقط بل أعطى لاحقاً شكلاً لفكرة محددة من العلمانية في الدولة ما بعد الاستعمارية، وهي فكرة مختلفة كلياً عن اللائكية الفرنسية.

إذاً، فخلال الفترة نفسها التي جاءت بعد انتصار «الجمهورية اللائكية» في فرنسا، محددة بقانون ١٩٠٥، كان عليها أن تتبنى، كقوة استعمارية، سياسة التوفيق مع الإسلام، وبالتالي أن تصبح، بحكم الأمر الواقع، قوة مسلمة! كما كتب جان بوبرو (Jean Baubérot)، ففي السياق الاستعماري «الدولة المعادية للإكليركية لم تكن للتصدير»[٢٤]. وهذا ما يعني في الممارسة هو أنه بعد مرحلة غياب الثقة بالمشايخ الصوفيين، التي كان على الإدارة الاستعمارية أن تبقيهم تحت المراقبة الحثيثة أو تعتقلهم وترحلهم كطريقة لمنع الجهاد التي كانت تخشى دائماً من أنهم يتجهزون له؛ كان على فرنسا أن تتعاون معهم لإبقاء الحكم الاستعماري[٢٥]، وحتى التنافس معهم كمحسنين للإسلام! هكذا، أصبحت الإدارة الاستعمارية منظِّمة للحج إلى مكة (في سياسة بدأها الحاكم العسكري الفرنسي لوي فيديرب (Louis Faidherbe)، الذي أراد أن يعود حجّاجه من مكة بلقب «الحج» ليواجه بهم هيبة الشيخ الجهادي عمر وتأثيره، الذي كان يعرف أيضاً بـ«الحج» عمر)، وبانية للمدارس الصوفية، ومعينة للقضاة في محاكم العدل الإسلامية.

* * *

يبدو أن هدف المشايخ الصوفيين باتباع مسار التوفيق قد تحقّق. السنغال، اليوم، دولة علمانية، لكنها «مكان إسلامي»، أكثر من ٩٠ في المئة من جاليتها مسلمون، و٩٠ في المئة من المسلمين يعلنون أنهم ينتمون إلى طريقة أو أخرى من الطرق الصوفية، مع قلة قليلة تعرّف نفسها على أنها مسلمة فقط من دون انتماء صوفي.

(٢٤) Jean Baubérot, *Les Laïcités dans le monde*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2009), p. 58.

(٢٥) أفضل مثال على ذلك هو الحقيقة أنه بعد ترحيل الشيخ أحمدو بامبا (١٨٥٣ ـ ١٩٢٧) مرتين، مؤسس الطريقة الصوفية المريدية، احتاجت فرنسا إلى مساعدته ومساعدة أتباعه لتطوير اقتصاد مبني على زراعة الفول السوداني في المناطق الوسطى في السنغال.

التبعة الأولى لهذا الوضع هو أن أي سياسة واقعية كان وما زال عليها أن تأخذ بالحسبان قوة الأخويات؛ إذ كان على دولة السنغال الوطنية المستقلة أن تبقي سياسات التوفيق التي تبنّتها الإدارة الاستعمارية الفرنسية. **التبعة الثانية** هي العلاقة بين تأكيد حيادية الدولة وموقعها متساوي البعد بالنسبة إلى التنظيمات الدينية المختلفة(٢٦)، كالمسيحية والإسلام، وضمن الإسلام نفسه، والأخويات المختلفة.

هذه هي بالضبط الأسس التي عرف بها ليوبولد سيدار سنغور (Léopold sédar Senghor) الفكرة السنغالية للعلمانية السياسية، والمختلفة جذرياً عن العلمانية الفرنسية، ولكن مرة أخرى، ففرنسا نفسها كان عليها أن تعلّق نموذجها في الظروف التي لم تستطع بها أن «تكون للتصدير». اليوم، في غرب أفريقيا، منطقة مثل شمال نيجيريا، حيث نجح صعود السلفية بتهميش الطرق الصوفية القادرية والتيجانية(٢٧)؛ تطوّر الإسلام السياسي الراديكالي لـ«بوكو حرام»، وطالبت بحكم إسلامي محدد بتطبيق صارم لما يعتبرونه الشريعة. جذبت الحالة في شمال مالي اهتمام العالم لصعود السلفية في أراضي الإسلام الصوفي. السنغال الديمقراطية والعلمانية، حيث الطرق الصوفية قوية نسبياً، تظهر كنقيض حادّ شمال نيجيريا ومالي. عبدو ضيوف، الرئيس السنغالي السابق والأمين العام السابق للـ«فرانكوفونية»، اعتاد أن يقول إنه في أفريقيا، وبشكل أدق في السنغال، كان الإسلام محصناً أكثر من مناطق أخرى من الفساد الإرهابي لذلك الدين، بفضل قوة الطرق الصوفية. وليؤكد أن الإسلام في السنغال لا يُتوقّع أن ينتج حركة إسلام سياسي بارزة، فإنه سيستذكر التاريخ السنغالي السياسي: حقيقة أن أول رئيس للبلاد، ليوبولد سيدار سنغور، كان كاثوليكياً ملتزماً، في بلد أكثر من ٩٠ في المئة

---

(٢٦) انظر:

Abdoulaye Dièye, *Secularism in Senegal: Withstanding the Challenge of Local Realities: A Legal Approach*, Institute for the Study of Islamic Thought in Arica (ISITA) Working Papers (Evanston, III. The Roberta Buffet Center for International and Comparative Studies, Northwestern University, 2009), Working paper No 09-006, March 2009.

(٢٧) ذلك الصعود والهيمنة للحركة السلفية، المعروف بـ«الإزالة»، درسه عثمان كاين، في كتابه:

Ousmane Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and the Reinstatement of Tradition* (Leiden: Brill, 2003).

من سكانه مسلمون، واستفاد من الدعم المستمر للزعماء المسلمين المختلفين (للطرق الصوفية) منذ أن قاد البلاد نحو الاستقلال عام ١٩٦٠ إلى أن تخلى عن السلطة طوعياً في عام ١٩٨٠. عبدو ضيوف محق حتماً حول ما يشكّل العقد الاجتماعي للسنغال. السؤال الآن مرتبط بمستقبلها: هل ستبقى نزعة سعد بن أبي وقاص، التي تأسست عليها السنغال، هي مصدر الإلهام لها؟

(٣)
نموذج التحرّر الذاتي الفردي والجمعي عند الأستاذ محمود محمد طه

عبد الله أحمد النعيم

كوني مسلماً أمر تأسيسي بالنسبة إلي، فهو يخبرني ويرشدني في كل شيء أقوله أو أفعله في حياتي. ولذلك، فمن المستحيل بالنسبة إلي أن أتّخذ أيَّ موقف فلسفي أو أيديولوجي متضارب مع كوني مسلماً بحسب فهمي للإسلام. لقد قلت هذا مراراً بخصوص حقوق الإنسان على سبيل المثال، وأعيد التشديد عليه هنا بخصوص العلمانية. من هذا المنظور أدعم الدولة العلمانية لاحتمالية أن أكون مسلماً أفضل، ولا أدعم العلمانية كفلسفة حياة، التي تقلص الدور العام للدين؛ «لأكون مسلماً بالاقتناع والاختيار الحر، وهي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يكون بها المرء مسلماً؛ أحتاج إلى دولة علمانية. وما أعنيه بالدولة العلمانية هو الدولة المحايدة فيما يخص العقيدة الدينية، دولة لا تدّعي أو تتظاهر أنها تطبّق الشريعة»[١]، كما سأوضح لاحقاً، فإن حيادية الدولة بخصوص الدين لا تعني إقصاء الدين من السياسة، بل تشكيل وتنفيذ السياسة العامة والاجتماعية خارج حيز الدولة. التحدي هو كيفية إبقاء الحيادية الدينية للدولة من دون محاولة إقصاء الدين من السياسة. أقول «محاولة إقصاء» لأنه بحسب وجهة نظري، فمن غير

(١) Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), p. 1.

الممكن فعل ذلك عملياً، لأن التصرف السياسي للمؤمنين سيبقى دائماً متأثراً باعتقاداتهم الدينية، سواء تم الاعتراف بذلك أم لا.

ومن هذا المنظور أيضاً، فأنا أسعى لوساطة في التناقض الناتج من عدم ملاءمة مفاهيم العلماني المُعرّفة بمصطلحات المسيحية الأوروبية للمسلمين بشكل عام، من جهة، وفي تشابك المسلمين مع الدولة ما بعد الاستعمارية المبنية، أيضاً، على المفاهيم المسيحية الأوروبية للعلماني من جهة أخرى. كما سأحاول أن أوضح لاحقاً؛ فاستيعاب المسلمين للعلماني وتجربتهم معه، بمعنى المادي والدنيوي، ليست إيجابية فقط بل تكاملية مع الديني. بالنسبة إلى المسلمين، فإن الاتساق والتكاملية المتأصلة بين العلماني والديني تمنع التفكير بأي منهما مستقلاً عن الآخر. الحياة بشكلها الكلي دينية وعلمانية معاً، روحية ومادية، والإسلام يأخذ كل جانب من التجربة الإنسانية، وكلها معاً، بشكل متساوٍ برصانة.

الأستاذ محمود محمد طه (من الآن فصاعداً طه) يناقش توليفة البعدين المادي والروحي فيما يتعلق بديالكتيك الحضارة والتقدّم المادي. من وجهة نظره، فإنه:

«ويمكن تعريف المدنية بأنها المقدرة على التمييز بين قيم الأشياء، والتزام هذه القيم في السلوك اليومي، فالرجل المتمدن لا تلتبس عليه الوسائل مع الغاية...

...[فكأن الحضارة] هي التقدم المادي، فإذا كان الرجل يملك عربة فارهة، ومنزلاً جميلاً، وأثاثاً أنيقاً، فهو رجل متحضر، فإذا كان قد حصل على هذه الوسائل بتفريط في حريته فهو ليس متمدناً، وإن كان متحضراً، وإنه لمن دقائق التمييز أن نتفطن إلى أن الرجل قد يكون متحضراً وهو ليس متمدناً... والكمال في أن يكون الرجل متحضراً متمدناً في آن. وهو ما نتطلع إليه منذ اليوم»[٢].

---

(٢) Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, translation and introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), pp. 51-52.

[النص العربي مقتبس من كتاب: محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ط٣ (نسخة إلكترونية) (١٩٩٦)، ص٢٠ و٢٢].

كما يناقش طه أن «قد أنى للإنسان أن يعلم أن البيئة التي يعيش فيها إنما هي بيئة روحية ذات مظهر مادي، وهذا اكتشاف جديد أفاده تقدم العلم المادي الأخير، وهو اكتشاف يواجه الإنسان المعاصر بتحدٍّ حاسم، ذلك بأن عليه أن يوائم بين حياته وبين بيئته هذه القديمة الجديدة، إن كان لا بد له أن يستمر حياً»(٣).

السؤال الذي سأبحثه بإيجاز في هذه الورقة هو كيف «نترجم» نظرة طه إلى مسعى عملي لما يمكن تسميته بـ«حياة متمدّنة» في السياق ما بعد الاستعماري للمسلمين في مجتمعاتهم. بخصوص سؤال العلماني خارج العالم المسيحي اللاتيني تحديداً، موضوع بحث هذا الكتاب، سأناقش علاقة الشريعة، على أنها النظام المعياري للإسلام بشكل عام، بالدولة ما بعد الاستعمارية.

هناك تناقض بادٍ في النظرة الإسلامية إلى السلطة الدينية. فمن جانب، أن تكون مسلماً مؤسساً على مسؤولية فردية صارمة على كل فرد مسلم أن يعرفها ويتبع من خلالها المطلوب منه أو منها في الشريعة. هذا المبدأ المؤسِّس للمسؤولية الفردية والشخصية الذي لا يمكن إطلاقاً تركه أو استبداله هو واحد من السمات الحاضرة في القرآن، كما يمكن رؤيتها في الآيات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]، ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ۞ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٧٩ ـ ٨٠]، ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ ۞ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ۞ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۞ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۞ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ۞ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ۞ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٣٦ ـ ٤٢]. ومن الجانب الآخر؛ سعى المسلمون دائما للبحث والاعتماد على نصيحة العلماء والزعماء الدينيين الذين يثقون بهم، مما يعني أن كلاً من الناصح والمنصوح مسؤولان عن تصرفات المنصوح.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨ ـ ٧٩. [من النص العربي، ص٦٢].

بما أن هذه علاقة شخصية مبنية على اختيار شخصي؛ فإنه لا يمكن مأسستها، باستثناء الانخراط التطوعي الكامل للمسلمين الأفراد. ولكن هل فكرة المأسسة أساساً مناسبة أو متماسكة عندما يكون المسلمون الأفراد أحراراً بالانتساب إلى أي تنظيم أو جماعة أم لا، أو أن يبقوا أحراراً في أن يقرروا إن كانوا يبحثون عن نصيحة أم لا في المقام الأول؟ ومتى لا يمكن أن تكون النصيحة التي يتلقونها ملزمة إلا للحد الذي يجده المؤمنون أنفسهم مقنعاً؟

غياب الدعم النظري للسلطة الدينية الممأسسة في التراث الإسلامي قد يؤدي أحياناً إلى نتائج إشكالية، مثل الحالات التي تتحدّى بها التنظيمات المتطرفة سلطة العلماء ومؤسسات التعليم القائمة لطرح تعليمات راديكالية لجهاد هجومي. ليس هذا الخطر غير قابل للتجنب فقط، بالنظر إلى طبيعة السلطة الدينية الإسلامية، بل، برأيي، إنه أفضل من مأسسة السلطة لأشخاص أو مؤسسات محددين، وبالتالي إضاعة حق المسلمين الآخرين برفض آراء تلك المؤسسات. لا يمكن احتكار جعل سلطةٍ دينيةٍ إسلاميةٍ ما شرعيةً كما لا يمكن مأسستها، لأنها مبنية على المعرفة الدينية والتقوى والثقة بين الأشخاص التي لا يمكن تحديدها أو تثبيتها ليتم منحها لمؤسسة ما.

ليست فكرة المؤسسة الإكليريكية الهرمية الشبيهة بالكنيسة معروفة عند المسلمين، على الرغم من أن الممارسة الدينية الجمعية والانتماء الجماعي يتم التشجيع عليهما. وكانت فكرة وحدة الأمة (المجتمع العالمي للمسلمين) تُستحضر دائماً كنموذج مثالي لكنها لم تكن أبداً واقعاً بالمصطلحات السياسية أو البنية المؤسسية. في أي حالة، وبعكس الكنيسة التي تأتي كتمثيل للمؤمنين المسيحيين؛ فإنه لم يكن هناك أي محاولة لتأسيس منظمة ممأسسة للأمة. هذه النقطة واضحة للمسلمين السُنّة، لكني أعتقد أنها صحيحة حول المسلمين الشيعة أيضاً، الذين يقبلون بهرمية ضمن زعمائهم الدينيين (مثل أولئك الحاملين للقب «آية الله»)، الذين يجب أن يستحقوا مكانتهم بين أتباعهم. يتم اتخاذ قرار اتباع عالم ديني محدد من الأعضاء الأفراد في مجتمع من المؤمنين، وهو ليس قراراً جمعياً.

تعقيدات الاستعمار والتحرر من الاستعمار

سؤال هذه الورقة هو كيف يمكن للمسلمين أن يعززوا فهمهم الخاص للعلماني فيما يتعلق بسياقهم ما بعد الاستعماري الخاص؟ بما أن التأثير التأسيسي للتصورات الأوروبية المسيحية غير الملائمة للعلماني ما زال مستمراً في الدول ما بعد الاستعمارية؛ فإن وساطة التناقض المشار إليها سابقاً تعتمد على درجة من التحرر من الخطاب الدستوري والممارسة السياسية المتجاوزة للاستقلال الرسمي. هذا لتحرير عَقل المستعمَر وفهمه الذاتي للموضوع الاستعماري. هذا سيتسبب بانسحاب المستعمِر من ادعاءات السطوة الأبستيمولوجية، المرتبطة بالغزو العسكري والاستغلال الاقتصادي في العلاقة الاستعمارية. لكن الهدف الرئيس أو الدافع للمستعمَر يجب أن يكون جعل العلاقة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية جنباً إلى جنب علاقة مطوّلة.

هذا ما أسميه بالتحرر الذاتي الأصيل، الذي يعني تحرير النفس بالنفس، والذي يتجاوز أية قيود أو محددات خارجية. هذا المستوى من تحرُّر النفس يجب أن يكون بالنفس لأجل النفس، لأنه لا يوجد مخلوق يمكن أن يفعله لأي مخلوق آخر، على الرغم من أن الجميع يمكن أن يتعاونوا بخلق الظروف التي يستطيع كل شخص بها تحقيق درجة أو مستوى من التحرّر الداخلي العميق والدائم. بناء على النموذج المعايش والمقدّم من طه؛ أعتقد أن درجة أو مستوى التحرر الذاتي الأصيل يمكن تحقيقه من قبل المسلمين عبر منهجية شخصية إسلامية، أو تحرر ضمن المجال الداخلي للوعي الأخلاقي، حيث تكون الحرية مطلقة. أعتقد كذلك أن غاندي حقق تحرراً داخلياً أصيلاً ضمن التراث الهندوسي، وبالتالي فليس الهدف مقتصراً على المنهجية الإسلامية.

يمكن أن يلهمنا الأشخاص الاستثنائيون ـ مثل غاندي وطه ـ ويرشدونا جميعاً بإظهار إمكانية تحقيق تحرر أصلي أصيل على المستوى الفردي، لكن من بقي منا يحتاج إلى حماية فعالة لحقوقنا الأساسية. بالحديث عن نفسي، أنا أعلم أنني من غير المرجح أن آخذ موقف طه، الذي سأتطرق إليه لاحقاً. لكني قادر على النضال لتأمين الحقوق الأساسية لنا جميعاً ليستطيع

كل واحد منا النضال من أجل تحرر ذاتي أصيل جمعي، كوسيلة لتحقيق ما نستطيعه من تحرر ذاتي فردي. لن يكون لهؤلاء الأشخاص الاستثنائيين تأثير أكثر سعة واستمراراً ما لم يقدّموا رؤية ووسائل براغماتية لنشر نموذجهم بين المجتمعات المختلفة للآخرين لتحقيق الهدف نفسه.

عندما انتُقِد طه لتقديمه نموذجاً يوتوبياً؛ اعتاد الإجابة بقوله إن هذا ليس صحيحاً، لأنه كان يقدّم مسعى عملياً وبراغماتياً لجعل الرؤية التي كان يقدمها واقعاً للتنوير الفردي والتحوّل الاجتماعي. سألخّص بإيجاز في القسم الأخير من هذه المقالة، فهمي لكيفية عمل مسعى طه في سياق الدولة ما بعد الاستعمارية. المعادلة التي أقدمها لتحقيق التحرّر الذاتي في سياق الدولة ما بعد الاستعمارية تتضمن مزيجاً من الخيارات الأخلاقية، والعمل السياسي، والاستثمار في الموارد المعيارية والمؤسساتية متمثّلة بالدستورية والمواطنة وحقوق الإنسان[٤].

الدستورية هي إطار عمل للوساطة ضمن صراعات لا يمكن تجنّبها داخل النسيج السياسي والاقتصادي والاجتماعي لكل مجتمع إنساني. يفترض هذا الاقتراح أن الصراع سمة طبيعية ودائمة للمجتمعات الإنسانية، ويعرّف الدستورية بأنها إطار عمل للوساطة أكثر من كونها تسوية دائمة ونهائية لهذه الصراعات. ولكن بما أن الصراعات على السلطة والموارد لا يمكن التوسط بها عملياً من جميع أفراد أي مجتمع، فيجب أن يكون هناك شكل من التفويض، كإجراء عملي، من أولئك الذين لا يستطيعون أن يكونوا جزءاً من العمليات اليومية والمفصّلة للإدارة وإصدار الأحكام. إلا أنه، وفي الوقت نفسه، فإن على أولئك الذين يفوضون الآخرين أن يضمنوا أن مصالحهم تتحقق بعملية المشاركة في اختيار المفوضين وضمان أنهم يتصرفون بحسب شروط هذا التفويض. تكمن هذه الاعتبارات البراغماتية وراء المبادئ الدستورية للحكومة التمثيلية، بما في ذلك الجوانب البيروقراطية للإدارة الديمقراطية للشؤون العامة، والمحاسبة بشكل كامل أمام مواطنيها[٥].

(٤) Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Transcending Imperialism: Human Values and Global Citizenship," in: Suzan Young, ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2012), vol. 30, pp. 71-144.

(٥) Abdullahi Ahmed An-Na'im, *African Constitutionalism and the Role of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), pp. 3-6.

وكي تعمل الإجراءات المناسبة للحوكمة الدستورية كما ينبغي في كل الظروف؛ يجب أن يكون السكان بشكل عام قادرين وراغبين في ممارسة سلطات التفويض بشكل فعّال ومحاسبة المسؤولين الحكوميين، سواء انتُخِبوا انتخاباً أو عُيِّنوا تعييناً. هناك جوانب عديدة لهذه القدرة والإرادة، بعضها يتعلق بالسكان، بينما يختص بعضها الآخر بالحكومة وأجهزتها أو ظروف التفاعل بين الإثنين [السكان والحكومة]. من الجانب الأول، على سبيل المثال، يجب أن تكون أغلبية السكان قادرين على إصدار أحكام فطِنة ومطّلعة ومستقلّة حول قدرة ممثليهم ومسؤوليهم على التصرف باسمهم، والتحقق من أنهم يفعلون ذلك بما يلائم المصالح المثلى للسكان. يجب أن يمتلك العامة القدرة على تحدي أولئك الذين يفشلون بالقيام بتفويضاتهم وتغييرهم.

لضمان وتسهيل مدى واسع من إجراءات حكومة ديمقراطية ما ووظائفها؛ يجب أن يتمتع كل السكان بحقوق فردية وجماعية محدّدة، مثل حرية التعبير والتنظيم، والوصول إلى المعلومات، والجزاءات الفاعلة ضدّ السلطة المفرطة أو التعسّف باستخدامها من قبل الأجهزة الرسمية. ولكن في التحليل الأخير؛ لن تعمل أفضل المبادئ وآليات الحوكمة الدستورية بشكل ملائم من دون مشاركة مدنية قوية كافية من قبل كتلة مؤثرة من السكان.

أهم جوانب الدستورية باعتقادي هو المشاركة المدنية من قبل كتلة مؤثرة من السكان، وهذا يتضمن تحفيزهم على إبقاء أنفسهم مطّلعين على الشؤون العامة وتنظيم أنفسهم في منظمات غير حكومية تستطيع التحرك باسمهم بطرق مؤثرة ودائمة. من المستبعد أن يستطيع الناس ترسيخ سبل المحاسبة والإصلاح من دون الموارد المادية والبشرية، وتوجيه نفسي وثقافي لفعل ذلك. يجب أن لا يتمتع المسؤولون الحكوميون والأجهزة والمؤسسات التي يديرونها بثقة المجتمعات المحلية فقط؛ بل يجب أن يكونوا ذوي أُلفة وودودين وخدومين عند الوصول إليهم. هذا هو المعنى العملي والأكثر جوهرية لسيادة الشعب؛ حيث يستطيع شعب ما حكم نفسه من خلال مسؤوليه الحكوميين وممثليه المنتخبين. الدستورية في النهاية معنية بجعل هذا النموذج المثالي واقعياً وتنظيمه بطريقة أكثر استمراريةً وديناميةً ممكنة، حيث يكون هذا المزيج من النظرية والتطبيق للمفهوم قادراً على ضمان تقرير

المصير الآن، والاستجابة لتغير الظروف في المستقبل[6].

هذه الاستراتيجيات والاحترازات البنيوية ضرورية في الوضع الطبيعي، لكنها غير كافية لتمكين الأفراد من تحقيق التحرر الذاتي الأصلي. لسوء الحظ، فاتخاذ هذه الاحترازات في الوطن لا يعني العدالة والإنسانية لما قد تفعله أنظمة الحكم خارجها. كانت العلمانية تحديداً أكثر ارتباطاً بالهيمنة السياسية واستغلالاً لشعوب أخرى من سعيها لاحترام كرامتها وحقوقها الإنسانية. هناك «تعددية للعلمانيات في سياقات وطنية وثقافية ودينية مختلفة، بما في ذلك العلمانيات غير الغربية... [على الرغم من] أن تشكلات العلماني تتبع مسارات تاريخية مختلفة، وكان لها جينيالوجيات دينية مختلفة في أماكن مختلفة؛... إلا أنها مترابطة داخلياً بشدة مع التكاليف المهيمنة للاستعمار الغربي»[7].

أنا أستخدم مصطلح «الاستعمار» واشتقاقاته في هذه المقالة، جزئياً بسبب انتشاره في الخطاب الراهن، على الرغم من أن الاستعمار كعملية إبدال للسكان المحليين بالمستوطنين المستعمِرين لم يحصل للمسلمين الأفريقيين والآسيويين. كما أنني أجد هذه المصطلحات مناسبة، لأن الكولونيالية الأوروبية أزاحت المنظور الذاتي والوعي الثقافي والسياسي للمسلمين المستعمَرين في أفريقيا وآسيا، من دون إزاحة الناس فعلياً. يجب على التحرر الذاتي الأصلي الذي أقترحه هنا أن يسعى لإعادة تخيل الذات المفقودة واستعادتها، كأن الكولونيالية لم تحصل أساساً من دون ادعاء أنها لم تحصل[8].

من وجهة نظري، فإن مفهومَي العلماني والعلمانية بين المسلمين تشوَّها بسبب التأثير الثقافي والسياسي للكولونيالية الأوروبية. لتعزيز العلاقات الاستعمارية واستمرارها، أخضعت القوى الأوروبية الشعوب المستعمَرة

---

(٦) المصدر نفسه، ص٦.

(٧) Nilüfer Gtle, "Manifestations of Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere," in: Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), p. 41.

(٨) An-Na'im, *African Constitutionalism and the Role of Islam*, pp. 16-30.

للذاكرة الأوروبية[٩]. بفرض اللغات الأوروبية، حطمت الإدارات الاستعمارية والبعثات المسيحية معاً الذاكرة الأم، وأسست واقعاً جديداً يجب أن ينظر المستعمَر من خلاله العالم. تضمنت الاستراتيجيات كذلك بناء طبقة من النخبة عرّفت نفسها بالتراث الأوروبي بدلاً من التراث الأفريقي أو الإسلامي، معزّزة بذلك فقدان الذاكرة وهيمنة اللغات والثقافات الأوروبية[١٠]. ساعد التعليم الاستعماري بخلق وهم أن الخاضعين للاستعمار لا يملكون تاريخاً أو ثقافة بأنفسهم، ولا شيء في تاريخهم يستحق الاستصلاح أو الحفظ، متحكّمين بهم بذلك لرؤية أنفسهم عبر الذاكرة المهيمنة للمستعمِر[١١].

من أجل تحقيق غاياتنا هنا، مهما كان التصوّر والتجربة الأصلية في المجتمعات الأفريقية والمسلمة للعلماني فهي ليست متاحة لهم اليوم، إلا من خلال التجارب الاستعمارية. الوعي ما بعد الاستعماري للمسلمين الآسيويين والأفريقيين مُتحكَّم به من قبل الاستعمار، حتى وهم يقاومون الهيمنة الاستعمارية الجديدة. والمفارقة هي أن «ما بعد الاستعماري تتم دائماً إعادة إنتاجه من قبل تاريخ الاستعمار، وليس متاحاً لنا بنقاوته الأصيلة التي يمكن فصلها بدقة عن تاريخ الاستعمار»[١٢]. بهذا التصوّر، أناقش أن التحرّر الرسمي من الاستعمار ضروري، لكنه غير كافٍ لتحرّر سياسي وثقافي دائم. المستوى الأعمق والأكثر جوهرية من الاستعمار، والذي أستحضره هنا، يمكن تحقيقه عبر ما أسمّيه بالتحرّر الذاتي الأصلي لكسر الاعتماد المعرفي والثقافي على مفاهيم شمال الأطلسي وخطاباته.

إلا أن هذه العملية من التحرّر الأعمق لا يمكن أن تحصل إلا في سياق

---

(٩) مثلما ناقش ثيونغو، عبر طمس ذاكرة السكان الأصليين للمكان عبر تغيير أسماء المواقع الجغرافية، مثل بحيرة فكتوريا في أفريقيا الوسطى وشلّالات فكتوريا في جنوب أفريقيا، وبالتالي تغيير هوية الأشياء وإجبار السكان المحليين على الارتباط بجغرافيتهم بمصطلحات المستعمِر. انظر:
Ngugiwa Thiong'o, *Something Torn and New: An African Renaissance* (New York: Basic Civitas, 2009), pp. 7 and 9.

(١٠) المصدر نفسه، ص٢٣ و٢٥ ـ ٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ص١٠٨.

(١٢) Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (New York: Routledge, 1998), p. 21.

علاقات السلطة الاستعمارية الجديدة في عالم ما بعد استعماري متكامل سياسياً واقتصادياً ومعتمد داخلياً على بعضه بعضاً. النموذج الأوروبي لما يسمى بالدولة الوطنية بأنظمته العالمية من التكامل الأمني والاقتصادي هو جزء من إطار العمل البنيوي والمعياري والمؤسساتي الذي يجب على التحرر الذاتي أن يتطور داخله. إمكانيات ومنطق التحرّر الذاتي لا يمكن (يجب أن لا يتوقع منها) أن تتخلص من الاستعمار الأوروبي دفعة واحدة. إلا أننا إن كنا نستطيع أن نعيد تصور الاستعمار الأوروبي وتبعاته بمصطلحات التطور الحضاري للإنسانية العالمية؛ فهذا يمكن أن يكون إطار عمل التحرر الذاتي الأصلي لكل البشر: المستعمَرين والمستعمِرين. وأقول هذا لأن المستعمِر يحتاج بالقدر نفسه إلى التحرر الذاتي كما المستعمَر.

نظرتي إلى هذا «المتفائلة براغماتياً» هي لأقول: إنه ما دام الاستعمار الأوروبي اليوم متكامل مع تاريخ المجتمعات ما بعد الاستعمارية وسياقها بطرق لا يمكن التراجع عنها، لماذا لا نأخذها كلها بالحسبان ونحن نتحرك بتحررنا الذاتي الأصلي؟ ليس تركيزي على الاستعمار الأوروبي لأنه اخترع استراتيجيات الإمبريالية وأساليبها للمرة الأولى في تاريخ الإنسان. لقد كان هناك حلقات من الغزو العسكري، والسيطرة السياسية، والهيمنة الثقافية، من داخل مناطق مختلفة من العالم وعبرها. كان هذا صحيحاً، على سبيل المثال، بالنسبة إلى الغزو العسكري العربي المسلم من شمال أفريقيا وجنوب إسبانيا إلى شمال الهند وآسيا الوسطى في القرنين السابع والثامن. يمكن رؤية الاستعمار العربي المسلم بمنظور الاستبدال الثقافي/الديني، كذلك من منظور الأديان/الثقافات التي كانت موجودة في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى وجنوب شرق آسيا، عبر التجارة والتحوّل الديني وتثقيف السكان المحليين بالقيم الإسلامية والتشكيلات السوسيواقتصادية. ربما من المرتبط باستقصائنا حول ديناميات العلماني/الديني تأكيد أن الاثنين كانا متشابكين بما يصفه إيرا لابيدوس بأنه «قواعد الإمبراطورية السوسيواقتصادية»[١٣].

---

(١٣) Ira Lapidus, *Islamic Societies to the Nineteenth Century: A Global History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), pp. 55-58.

إلا أن الكولونيالية الأوروبية مختلفة على الأرجح عن حلقات التطور الإنساني السابقة بسبب سرعة تأثيرها التغييري من المحلي إلى العالمي ونطاقه الواسع وشدته في البنى والعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. الكولونيالية الأوروبية معنية أيضاً بشكل خاص بموضوع هذا الفصل بسبب المفارقة النسبية للعلمانية من ناحية، والحقائق الثابتة لتشكلات الدولة الأوروبية من أجل السياسة الوطنية والعلاقات الدولية من ناحية أخرى. وبحسب هذا النقاش، سأحاول أن أطور، في هذه المقالة تصوراً للعلماني مرتبطاً بالمسيحية الأوروبية يتمّ تطبيقه الآن على أديان ومناطق أخرى في العالم، تغيرت كذلك على يد الكولونيالية الأوروبية ضمن شروط سياسية وسوسيواقتصادية. إن احتمالية التحرر الذاتي لهذه المجتمعات مترسخة على نحو لافكاك منه في الإطار الاستعماري وما بعد الاستعماري ذاته الذي يسعى المسلمون الأفريقيون والآسيويون للتحرر منه.

يدعم أحد التنبيهات عند الحديث عن الأوروبي هذا أو ذاك(*) مسعاي المتفائل براغماتياً؛ وهو أن «الأوروبيانية» (Europeanness) ليست متماثلة أو متجانسة. كما أوضح فريدريك كوبر، فإنه من الإشكالي إسقاط مفاهيم عامة من أفكار التنوير، مثل الحداثة والليبرالية على أوروبا بكاملها. بإسقاط هذه المفاهيم على فكرة معمَّمة حول أوروبا في المقام الأول، فإن الخطاب ما بعد الاستعماري يقع ضحية الميل المعيب إلى تبسيط الخطاب والتاريخ. نتجت أفكار ما بعد التنوير من نزاعات في داخل أوروبا وصدامات لوجهات نظر متنافسة حول المعنى المحدّد لأفكار مثل التقدّم والعقلانيّة. يعزّز الحديث عن الأوروبي هذا أو ذاك فقط فكرة شاملة عن الأوروبيانية تبدو أنها تقرّ بالمنطق الاستعماري، وعلى الخطاب ما بعد الاستعماري أن يتجاوزها(١٤). ليست النقطة التي أوضحها هنا هي أخذ مفاهيم أو إطارات استعمارية كتحصيل حاصل، بل ببساطة لتعريف المصطلحات كما أعنيها لمشروعي للتحرر الذاتي.

(*) أي الحديث عن أوروبا بشكل عام (المترجم).

(١٤) Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), pp. 19-21.

نموذج طه للتحرر الذاتي

كان الأستاذ محمود محمد طه واحداً من رواد صراع التحرر من الاستعمار في السودان، بدءاً من ثلاثينيات القرن العشرين. لقد كان مؤسسَ خطاب تحوّلي إسلامي أصلي، وقائداً لـ«حركة سياسية» لتعزيز ذلك الخطاب حتى إعدامه العلني على خلفية تهم سياسية في ١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨٥، والقمع الذي أعقب ذلك لحركته. كانت السودان هي إطار المفارقة التي عايشها طه وقدّم من خلالها نموذجه للتحرر العميق من الاستعمار، والذي سعى فيه لتجاوز العقلية ما بعد الاستعمارية. كما أشرت لاحقاً، فإن المفارقة التي أعنيها هنا هي أن التحرّر الذاتي الأصلي ما زال عليه العمل من خلال البنى والمؤسسات الجيوسياسية الاستعمارية في القطر الذي يسمّى الدولة الوطنية ضمن شبكاتها الاقتصادية والأمنية العالمية[١٥].

في حالة السودان، كان الإسلام جزءاً من المشكلة وجزءاً من الحل. أصبح الإسلام جزءاً من المشكلة من خلال الحلقة الأولى من استعمار البلاد على يد الحكم التركي - المصري (من عام ١٨٢١ إلى عام ١٨٨٥). فرضت التجربة الاستعمارية على البلاد تصوُّراً عثمانياً - شرق أوسطي لإسلام حَرفِي [القائم على فهم النص الحرفي]، مناقض للإسلام الصوفي المتجذّر في مجتمعات أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى[١٦]. باختصار، أعطت الفترةُ العنيفة والفوضوية والانقسامية للدولة المهدية (١٨٨٥ - ١٨٩٩)[١٧] السودانَ تجربةً مبكرة لما يسمّى بـ«دولة إسلامية»[١٨]. استمرت كلتا التشكيلتين من الدولة - العثمانية - الشرق أوسطية البيروقراطية القائمة على التفسير الحرفي للنص والإسلامية المهدية - بملاحقة السودان وتهديد كثير من البلدان ذات

---

(١٥) النظرة التالية مبنية على خبرتي الشخصية كعضو في حركة طه، وكمساهم يومي في نشاطاتها لسبعة عشر عاماً (١٩٦٨ - ١٩٨٤). أنا أعتمد كذلك على كتبه المنشورة وغير المنشورة ومخطوطاته ومحاضراته وندواته. كل هذه المصادر متاحة بالعربية على موقع: <http://www.alfikra.org>.

(١٦) J. Spencer Trimingham: *Islam in the Sudan* (Oxford: Oxford University Press, 1949), and *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon, 1971).

(١٧) P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1989* (Oxford: Clarendon, 1958).

(١٨) أنا أقول ما يُسمى الدولة الإسلامية لأن هذه الفكرة، وكما أناقش في كتاب **الإسلام والدولة العلمانية**، مفككة مفهومياً، وغير مسبوقة تاريخياً، ولا يمكن الدفاع عنها عملياً. انظر:

An-Na'im, *Islam and the Secular State*, pp. 9-20.

ولكنني لن أناقش هذه القضية في هذه المقالة.

الأغلبية الإسلامية بعلاقة إشكالية بين الإسلام والدولة. يجب أن يكون الإسلام جزءاً من الحل لأنه جزء من المشكلة، لكن هذا لا يعني أن ذلك سيكون سهلاً للتوافق عليه أو تحقيق احتوائه. كما أراه، فإن احتمالية أن يكون الإسلام جزءاً من الحل موجود في نموذج طه للتحرّر الذاتي، كما سأوضح لاحقاً. ولكن أولاً، لأوضح الحالة في السودان الاستعماري وما بعد الاستعماري، لكونه سياقَ تجربةِ طه.

جاء الحكم الاستعماري الأوروبي إلى السودان في عام ١٨٩٩، مع الحكم الثنائي الإنكليزي ـ المصري التي ساعدت به بريطانيا مصر لاستعادة مستعمراتها الأفريقية السابقة في السودان، في الوقت الذي كانت فيه مصر ذاتها «محمية» بريطانية (١٨٨٢ ـ ١٩٢٢). لم يعزز الحكم الاستعماري الإنكليزي ـ المصري، الذي استمر حتى عام ١٩٥٦، الإسلام الحرفي عبر التأثير المصري فقط بل أدخل الهيمنة الثقافية الأوروبية من خلال التعليم والإدارة البريطانيين. أقحم خليط هذين النوعين من التأثير (الإسلام الشرق أوسطي ونموذج دولة إقليمية أوروبية) السودان في فترة طويلة من الفوضى السياسية وعدة حروب أهلية معقدة. تحديداً، كان الفرض المباغت لما يسمّى شريعة إسلامية، كقانون دولة ـ بمرسوم أحادي من الرئيس النميري في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ـ أكثر الانقسامات عنفاً مع احتمالية دولة ديمقراطية وتعددية.

كانت هذه بالضبط المخاطر التي سخّر طه حياته ليواجهها، منذ انتفاضته ضدّ الحكم الاستعماري في أربعينيات القرن العشرين إلى معارضته لفرض الشريعة واستئناف الحرب الأهلية في جنوب السودان على يد نظام النميري مطلع ثمانينيات القرن نفسه. يمكن أن يُنظر إلى حياته وعمله على شكل مرحلتين متداخلتين. كانت المرحلة **الأولى** تأسيس «الحزب الجمهوري» في عام ١٩٤٥ سعياً لاستقلال السودان كجمهورية. خلال هذه «المرحلة السياسية» كان طه وأعضاء «الحزب الجمهوري» ملهمين كما يبدو من نموذج «حزب المؤتمر الوطني الهندي» والشكل اللاعنفي، ولكن المواجِه لغاندي تحديداً. **والثانية** كانت المرحلة التحولية الإسلامية، التي بدأت عندما خرج من عزلته التي دامت ثلاث سنوات كان قد فرضها على نفسه (بعد عامين من الاعتقال على يد البريطانيين). هذه «المرحلة الدينية» استمرت من

عام ١٩٥١ حتى إعدامه في عام ١٩٨٥[١٩].

ألخّص هنا القاعدة الدينية جوهرياً لحياة طه وعمله، والتي كان بها السياسي ناتجاً حتمياً: دعا طه إلى تطوير فهم الإسلام وممارسته بنقل التركيز ممّا سمّاه المستوى التبعي للوحي القرآني في المدينة إلى المستوى الرئيس للرسالة الكونية الأصلية للإسلام في مكة. التفريق بين سور القرآن التي نزلت على النبي في موطنه بمكة، والسور التي نزلت عليه في المدينة، التي لجأ إليها هرباً من الاضطهاد، معروفة ومتوافق عليها بشكل مشترك بين كل المسلمين. الرؤية الجوهرية لطه هي أهمية تلك النقلة في محتوى القرآن نفسه، وليس فقط في موقع نزوله.

كما يوضّح طه في كتابه الرئيس **الرسالة الثانية من الإسلام** (صدرت طبعته الأولى باللغة العربية عام ١٩٦٧)، وفي كتبه الأخرى ومحاضراته العامة، فإن مستوى الوحي والفهم المبنيّ على مرحلة المدينة كان تسليماً للسياق التاريخي للإنسانية في القرن السابع. بما أن الإنسانية بكاملها تطورت بشكل كبير منذ ذلك الوقت، كما يناقش، فإنها جاهزة الآن لاستقبال رسالة الإسلام الكونية المبنية على وحي مرحلة مكة وفهمها وممارستها. تطالب الرسالة الكونية للإسلام، التي يسميها الرسالة الثانية من الإسلام، بالمساواة بين الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين، وتدعو رؤيته للإسلام كذلك إلى نبذ العبودية والعنف السياسي (الجهاد) من وجهة نظر إسلامية.

منذ عام ١٩٥١ وحتى موته عام ١٩٨٥؛ دافع طه عن أفكاره بطرق مفتوحة وسلمية، وطبّق وجهات نظره في التعليم وتوجيه طلابه في مجتمعه الصغير. على سبيل المثال، دعا طه إلى المساواة بين الرجال والنساء، وطبّق هذه المساواة في كل نشاطات حركته. دافع طه عن الحوكمة الديمقراطية الدستورية، وعارض السياسات الطائفية في السودان، لكنه لم يسعَ إلى السلطة لنفسه أو لحركته، إلا أنه يُنظر إلى عمله على أنه تخريبي بشدة من قبل الأحزاب السياسية التقليدية والتنظيمات الإسلامية، بالإضافة إلى نظام النميري، الذي أخذ الخطوة الحاسمة الأخيرة بإعدام طه وقمع حركته.

---

(١٩) لنظرة عامة، انظر تقديم المترجم لكتاب:

Taha, *The Second Message of Islam*, pp. 1-30.

فشل أحد الجهود لمحاكمته بالردة عام ١٩٦٨، لأن التهمة لم يكن لها أساس في النظام الجنائي الموجود في السودان في ذلك الوقت، إلا أنه بحلول عام ١٩٨٥ كان من الممكن اتهامه تحت قوانين أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ ذاتها التي كان ينتقدها. أُعدم طه في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥بسبب مزيج من تهمة سياسية بالخيانة بحسب القانون السوداني الجنائي وتهمة الردة، وأقر حكم الإعدام بمحكمة خاصة للاستئناف (على الرغم من أن طه لم يستأنف إدانته)، وهي التي أضافت إليه تهمة الردة. كانت هذه التهمة بعد المحاكمة السبب الرئيس الذي دفع الرئيس النميري إلى إقرار حكم إعدام طه[٢٠].

في خطابه الارتجالي في محكمة عقدت بشكل خاص، يوم الإثنين في ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥، رفض طه سلطة أي محكمة للدولة لمحاكمته على اعتقاداته. كما أوضح أسباب معارضته لسن قوانين الشريعة في ما سمّاه «قوانين سبتمبر» لعام ١٩٨٣، التي شعر أنها انتهكت وحرّفت بشكل كبير الشريعة والإسلام، وقوّضت جوهرياً سلام السودان ووحدته. كما شكّك في كفاءة القضاة الذين يطبقون هذه القوانين ونزاهتهم، وخلص إلى أنه «لكل هذه الأسباب، فأنا لست مستعداً للتعاون مع أي محكمة خانت استقلالية القضاء، وسمحت لنفسها أن تكون أداة لإذلال الناس، وإهانة الفكر الحر، واضطهاد الخصوم السياسيين»[٢١].

بالطريقة التي عاش بها ومات؛ صان طه دعوته إلى الحرية الفردية المطلقة بالعيش بقيم الديمقراطية والاشتراكية والمساواة الاجتماعية التي دافع عنها منذ أربعينيات القرن العشرين[٢٢]. يمكن تلخيص المفتاح المزدوج لفهم نموذج للتحرر الذاتي الأصلي كالآتي: السعي الثابت لتوافق تام بين الأفكار والأقوال والأفعال: أن نفكر بحرية كما نشاء، ونقول ما نفكر به، ونفعل ما نقوله، ما دمنا مستعدين لتحمل المسؤولية. هذا يعني العيش بالقيم التي نؤمن

(٢٠) Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan," *Religion*, vol. 16 (1986), pp. 197-223.

(٢١) Taha, Ibid., p. 14.

(٢٢) لنظرته العامة حول ما يسميه مبادئ المساواة الثلاثة (الديمقراطية، الاشتراكية، الاجتماعية)، انظر: المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٦٤. [النسخة العربية، ص١٧٤ ـ ١٨٠].

بها، مباشرة، الآن وهنا، بغض النظر عما يحصل حولنا. عدا ذلك، فإن الشخص لا يكون ساعياً لتوافق تام بين أفكاره وأقواله وأفعاله.

بحسب وجهة نظر طه وتجربته المعاشة، فإن ما يفعله الآخرون، بمن فيهم سلطان الدولة، يجب أن لا يحدد ما يفكر به الشخص أو يقوله أو يفعله، على الرغم من أن الإقناع والتعاون يبقيان مرغوبين في الخطاب السياسي والاجتماعي. كما يؤكد طه أننا وحدنا المسؤولون عن مواقفنا وما نقوله ونفعله. بالنسبة إليه، فإن مصير الإنسانية المقدّر إلهياً يمكن تحقيقه عندما نقوم بـ«واجبنا المباشر» على أفضل نحو في تقديرنا. على الرغم من ذلك، وبحسب نظرة طه، فإن تحديد واجبنا المباشر والتصرف بحسبه هو هدف عبادتنا الدينية وتدبرنا ومقصدهما، لتكون نقية دائماً ومحقّقة بشكل ثابت، وألا تعتبر، أبداً، بدهية أو مأخوذة كتحصيل حاصل.

يعتمد هذا المسعى المقدّم على قدرتنا على تنظيم حياتنا الاجتماعية والسياسية بطريقة تعزز سعينا الفردي للتحرر الذاتي، لكن هذا يتطلّب تمحيصاً وتصحيحاً ثابتاً لنظرتنا لعلاقة الوسائل والغايات، وهي الميزة الأساسية لشخص متمدّن، كما أورد الاقتباس في بداية المقالة. المساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدستورية وحكم القانون هي الوسائل الجمعية لحفظ البيئة والسياق التي يسعى كل منا بداخلها لتحرره الذاتي. في التحليل الأخير، كما أظهر طه في محاكمته وإعدامه، فإن التحرر الذاتي أصلي بالنسبة إلى كل إنسان، وسيتحقق في داخله، بغض النظر عما يفعله الآخرون أو يفشلون بفعله.

في نموذج طه، يحصل التحرر الذاتي عندما يحرّر الإنسان نفسه من الخوف، الذي يعتبره، بحسب وجهة نظره، الأب الشرعي لكل آفات الأخلاق ومعايب السلوك[٢٣]. بتحليل طه، حبّ البقاء هو الدافع الشامل لكل الحياة، لكن ميزة الإنسانية تعتمد على المقصد الذي نسعى لتحقيقه ما بعد حب البقاء الآني. يوضح طه هذا التفريق من خلال ما يسمّيه «إرادة الحياة»، أي حبّ البقاء غير المقيّد، و«إرادة الحرية» أي حبّ البقاء الخاضع لمحدّدات معيارية. «وفي مرتبة اللقاء الجنسي [بين هاتين الإرادتين] الذي

(٢٣) المصدر نفسه، ص٨٤. [ص٧١ في النسخة العربية].

يُنتج العقل؛ فإن لإرادة الحياة اسماً آخر، هو الذاكرة، وإرادة الحرية هي الخيال»[٢٤]. الخيار الأخلاقي، لذلك، هو مكمل للغايات التي نسعى لتحقيقها. بحسب تحليل طه الذي سبق أن نوقش على سبيل المثال، فإن الخيار الأخلاقي الذي علينا أن نقوم به هو ما إذا كان حب البقاء إرادة حياة غير مقيدة بغض النظر عن أي قيود معيارية، أم أنه يجب أن يُحدد بإرادة الحرية؟

كما أفهم الأمر، فطه يقول إن الحصيلة الإنسانية والمتنورة لتفاعل إرادة الحياة مع إرادة الحرية ليست ناتجة من نسيان مصادر الخوف التي تسبّبت بجعل حب البقاء مسيطراً على إرادتنا للحياة. أن تكون حراً لا يعني أن تمتنع عن كونك واعياً أو حذراً من مصادر الخطر التي تهدّد حب البقاء، بل إن طه يقول إن الحصيلة الإنسانية والمتنورة يجب أن تكون نتيجة تطوير تخيلنا لرؤية أن إخضاع إرادتنا للحياة لمحددات معيارية في الحقيقة يعزز مدى حبنا للبقاء وميزته بدلاً من أن يضعفهما.

إضافة إلى ذلك، فهذا التخيّل يجب أن لا يكون يوتوبيا جوفاء بل رؤية واقعية مدعومة بطرق اختبارية، وتجربة الكيفية التي يمكن القيود المعيارية من خلالها في الحقيقة دعم حب البقاء بدلاً من إضعافه. في هذه العملية، الإيمان والثقة بالله جوهريان تماماً بوصفهما المصدر النهائي للإرشاد وضمان حصيلة إنسانية ومتنورة لكل إنسان بمفرده. الضوابط ونمط حياة ديني هي الوسائل الضرورية للوصول والاستفادة من إرشاد الله تعالى وحفظه. ولهذا السبب يرفض طه ـ وأوافقه على ذلك ـ العلمانية كفلسفة حياة.

في كتبه ومحاضراته، انتقد طه غياب أو قصور الدعائم الأخلاقية أو القيمية في النزعة المادية الحديثة، بما يسميه التقدم المادي من دون حضارة، كما هو مقتبس بداية هذا الفصل. في النص الأخير الذي كتبه أثناء اعتقاله السياسي من دون تهمة أو محاكمة ما بين عامي ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤[٢٥]، انتقد

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٨٣. [ص٦٨ ـ ٦٩ النسخة العربية].

(٢٥) يسمي طه هذا النص غير المنشور بـ«الديباجة»، ربما بسبب كتابه الأسبق: *(Foundations of the Constitution of Sudan)* **[أسس دستور السودان]**، الذي نشر في بداية عام ١٩٥٥، مباشرة قبل استقلال البلاد من الحكم الإنكليزي ـ المصري في ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٦.

طه العلمانية بالاسم، على الرغم من أن جوهر ما كتبه كان مشابهاً لآرائه السابقة حول المادية اللاأخلاقية. في فضائه المحدود، ربما من الأفضل إعطاء ترجمة تقريبية للنقاط الرئيسة في هذا النص:

* الفرق بين العلم (المعرفة والفهم الثاقب) والعلمانية، هو أن الأخيرة مبنية على معرفة غير مكتملة أو غير كافية، كما ورد في القرآن: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: ٦ ـ ٧][٢٦].

* العالِم فَطِن، أما العلماني ذكي، والفرق هو أن الشخص الفطن يحافظ على التوازن بين القيم ويطبّق ميزاناً عادلاً، بينما لا يملك الشخص الذكي هذا الميزان، والشخص الفطن يميز بين الوسائل والغايات، وينسق بينهما.

* الحضارة الغربية، ببعديها الرأسمالي والاشتراكي، هي حضارة مادية، حيث تتضاءل قيمة الإنسان، وترتفع قيمة الممتلكات المادية. هذا تقدم مادي وليس حضارة، إنه حقل التكنولوجيا والآلات الهائلة، لكن الإنسان ليس مدير الآلات.

* هذا العالَم هو الوسيلة إلى العالم الآخر، ويجب تنظيمه بفطنة، بطريقة علمية، بحيث يؤدّي إلى الغاية المرجوّة. لا يملك العلمانيون هذه القدرة، لكن العلماء يفعلون.

* التكنولوجيا كانت قد وسّعت الثروة لدرجة مدهشة، ولكن بسبب غياب القيمة لم يكن هناك عدالة في توزيع الثروة، حيث التهى الأغنياء عن إنسانيتهم بثروتهم، والتهى الفقراء عن إنسانيتهم بفقرهم.

* لا يستغني العلم عن العلمانية، لكنه يضعها في مكانها الصحيح، وهي الوسائل للغايات.

---

(٢٦) أستخدم مصطلح: «العلم والفهم الثاقب» (مقتصراً على «العلم» في هذه النقاط) واشتقاقاتها مثل «العالم» من المصطلح العربي: «العلم»، بكثير من التردد هنا، لكنني غير قادر على ترجمة إنكليزية أفضل. ربما تكون صعوبة الترجمة هذه مؤشراً على نسبية المعرفة والفهم المرتهن بإنتاج أفكار نسبية للعلماني.

* الحضارة العلمانية والمادية الحاضرة عملاق من دون روح، ولذلك تحتاج إلى حضارة جديدة تمدّها بالروح وتعيد توجيهها لتكون وسيلة الإنسان لإدراك إنسانيته وكماله.

بحسب ذلك، يصر طه على أننا يجب أن ننظم الشؤون الاجتماعية والسياسية بالطرق الأكثر مساعدة على تمكين كل إنسان لتحرير نفسه من الخوف. كما يوضح:

«وإعادة الوحدة إلى البنية تعني أن الإنسان يفكر كما يريد، ويقول كما يفكر ويعمل كما يقول.. وهذا هو مطلوب الإسلام، وذلك حيث يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢ ـ ٣]. ولا يبلغ أحد هذا المبلغ الرفيع من الحياة إلا بوسيلتين اثنتين: أولاهما وسيلة المجتمع الصالح، وثانيتهما المنهاج التربوي العلمي الذي يواصل به مجهوده الفردي ليتم له تحرير مواهبه الطبيعية من الخوف الموروث»[٢٧].

إشارته إلى المجتمع الصالح في هذه المرحلة من العولمة المركّزة والمتوسّعة تنطبق على كل المستويات: المحلية والوطنية والعالمية، بينما كان يعني بالمنهاج التربوي العلمي المنهجية الدينية من التجربة والخطأ في عملية التحوّل الذاتي[٢٨].

في ضوء هذا، سأناقش أن تحديد المسبّبات الخارجية للخوف من خلال حكم القانون وحماية حقوق الإنسان ضرورية لتمكين الناس للكفاح بشدة من أجل تحرير أنفسهم من الأشكال والمصادر الأخرى للخوف. والعكس صحيح، إذا بقينا مقيّدين بذاكرة العداوة العنيفة المشتركة، سنبقى عالقين بالخوف الذي مكّن وأبقى سطوة الإمبريالية وهيمنتها. التحدي هو ممارسة خيارنا الأخلاقي ليحقق الرؤية التحررية لتعاون سلمي، مع السعي لإقناع الآخرين قدر ما نستطيع لينضموا إلينا في تلك الرؤية والنضال لجعلها واقعاً.

---

(٢٧) Taha, Ibid., pp. 152-153.

[النص العربي مقتبس من كتاب: محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ط ٣ (نسخة إلكترونية) (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٩)، ص١٧١ ـ ١٧٢].

(٢٨) Taha, Ibid., pp. 152-164.

في رؤية وممارسة طه الإسلامية الجوهرية؛ تحرّرُ الإنسان من أيّ شكلٍ من القمع السياسي والاجتماعي وإشباع حاجاته المادية متكاملٌ مع التسليم لله للحصول على الإرشاد والحفظ والانتفاع بهما في فرديتنا البشرية وحبنا للبقاء. على سبيل المثال، يوضّح طه:

«ومن كرامة الإنسان عند الله أن الحرية الفردية لم يجعل عليها وصياً، حتى ولو كان هذا الوصي هو النبي على رفعة خلقه وكمال سجاياه، فقد قال الله تعالى في ذلك: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ ـ ٢٢]. . . من هذا نأخذ أنه ليس هناك رجل هو من الكمال بحيث يؤتمن على حريات الآخرين، وأن ثمن الحرية الفردية هو دوام السهر الفردي عليها»[٢٩].

كما أفهمها، فإن رؤية طه هي أن التسليم للمتعالي، السيادة المطلقة لله (التوحيد) غير متلائمة مع الخضوع لسلطة الإنسان القمعية. بمعنى آخر، أحد أشكال (الشرك) هو التسليم للإرادة القمعية لبشر آخرين. كما أشرت سابقاً، الأشخاص الاستثنائيون، مثل غاندي وطه، قد يكونون قادرين على إنكار قمع كهذا بأنفسهم بغض النظر عن التبعات التي قد تبدو قاسية، لكن من تبقى منا لا يتوقع منهم مقاومة الخضوع بأنفسهم. يلهمنا غانديو الإنسانية وطاهاتها جميعاً، لكنهم أيضاً يخلقون إطارات عمل براغماتية لحماية حرياتنا وصون كوننا المادي لتمكيننا من السعي لتحررنا الذاتي بالمدى الذي نستطيعه. سأعود إلى هذه السمة في الجزء الأخير من هذا الفصل. الآن، أودّ إبراز المفارقة التي أشرت إليها سابقاً، والتي يجب تحقيق التحرر الذاتي من داخلها.

نسبية العلمانية ومفارقة التحرر الذاتي

ميلنا الإنساني إلى حفظ القيم والمفاهيم وإدراكها واستنطاقها بحسب إطارنا التاريخي والثقافي متأصل بعمق لدرجة أن جهدنا لتجاوزها يبقى محدّداً بمعايير تصوراتنا الخاصة. ولذلك من المُتوقع أن يفهم الناس مفاهيم مثل العلماني من منظوراتنا الخاصة. والمعضلة هنا هي محاولة فرض فهمنا

---

(٢٩) Taha, Ibid., p. 160.
[النص العربي مقتبس من: طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص١٨٦ ـ ١٨٧].

وتجاربنا النسبية على الناس الآخرين وكأن هذه المفاهيم كما نعرفها ونجربها هي المعيار الكوني. هذا الأمر ذو تناقض ظاهري عندما يكون المفهوم ذاته نسبياً، بشكل لا يمكن إنكاره، مثل العلماني إلا أنه لا يمكن تجنبه بالنسبة إلى المجتمعات غير الغربية التي ما زالت تعيش في واقع النماذج الأوروبية للدولة في السياق ما بعد الاستعماري.

كما أشرت سابقاً؛ فإن هناك جدلاً كبيراً يحيط بتعريف مصطلح «العلماني» في السياق الغربي، لكنه يُأَوَّل ببساطة كـ«لاديني» أو «يفتقد المكون الديني»(٣٠) أو بأنه بوصفه «مميزاً عن الدين أو منفصلاً عنه»(٣١). على أي حال، من المربك مقارنة الديني والعلماني بمصطلحات ثنائية، لأنهما في الحقيقة معتمدان داخلياً على بعضهما بعضاً، ولو، بأقل توصيف، بشكل أن أحدهما يبرز غياب الآخر(٣٢). تعرّف مقاربة أخرى قائمة أيضاً على ثنائية، مصطلحَ «العلماني» بأنه «افتراض أن كل شيء مادي أو تجريدي يُشتق من جهد الإنسان»(٣٣)، بينما قد تكون هذه النظرة معقولة عند المسيحيين، إلا أنها تبدو لي بأنها قد لا تطبق على الأديان غير التوحيدية أو ما تسمى بالأديان التقليدية أو الأصلية. كما أن هذا ليس مساعداً في فهم العلاقة بين ما هو علماني وما هو ديني.

ما الذي يوصف بـ «الديني» هو موضوع يحتاج إلى نقاش أوسع. على سبيل المثال، تم تعريف الديني على أنه «نظام موحّد من المعتقدات والممارسات، مرتبط بأشياء مقدسة، لنقل إنها: متميّزة وممنوعة؛ أي الممارسات والمعتقدات التي توحِّد ضمن مجتمع معنوي واحد ـ يسمّى الكنيسة كلَّ أولئك المعتصمين بهذه الممارسات والاعتقادات»(٣٤). لكن هذه

---

(٣٠) Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p. 1.

(٣١) Iain T. Benson, "The Secular: Hidden and Express Meaning," *Sacred Web*, vol. 9 (2002), <http://www.sacredweb.com/online_articles/sw9_benson.html> (accessed by 10 July 2012).

(٣٢) Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Islam and Secularism," in: Cady and Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age*, p. 218.

(٣٣) Lilly Weissbrod, "Religion as National Identity in a Secular Society," *Review of Religious Research*, vol. 24, no. 3 (1983), p. 189.

(٣٤) William H. Swatos, Jr., "Differentiating Experiences: The Virtue of Substantive Definitions," in: Arthur L. Greil and David G. Bromley, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and Secular* (Oxford: Elsevier Science, 2003), p. 40.

نظرة إلى الدين محصورة تقريباً بالمسيحية وتظهر نسبية الديني والعلماني، كيف يعتمد ما يعتبر علمانياً على الدين، مقابل ما يفرضه. على سبيل المثال، معنى ما هو علماني، بالنسبة إلى المسيحية، ليس بالضرورة المعنى نفسه للعلماني، بالنسبة إلى الإسلام أو الهندوسية. إضافة إلى ذلك، يعتمد العلماني على السياق القطري والثقافي(٣٥).

تنعكس نسبية العلماني وصعوبة الهرب منها في مشاكل اللغة التي نستخدمها والمعرفة التي نطبّقها لفهم هذه القضايا. يُناقش العلماني عادة من زاوية إيتيمولوجيا المصطلح [أي علم أصول الكلمات أو التأثيل] في اللغات الأوروبية، التي تقحم تحليلنا مباشرة في نسق محلي أو إقليمي لإيتيمولوجيا المصطلحات في تلك اللغة، ويحدّ تحليلنا بإطار العمل التاريخي الذي يسود المفهوم الذي يشير إليه المصطلح. ناقش تي أن مادان (T. N. Madan)، الباحث الهندي البارز في هذا المجال، كلمة «علمنة» بكونها استخدمت للمرة الأولى في عام ١٦٤٨، عند نهاية حرب الثلاثين عاماً في أوروبا، للإشارة إلى انتقال ممتلكات الكنيسة إلى الإدارة الحصرية للأمراء. يتابع: «عندما سك جورج جاكوب هوليوك (George Jacob Holyoake) مصطلح «العلمانية» في عام ١٨٥١ وقاد حركة عقلانية للاحتجاج في إنكلترا؛ أُدرجت العلمانية في أيديولوجيا التقدم»(٣٦). بشكل مشابه، قال هيمانشو روي (Himanshu Roy):

«كانت كلمة «سكيولاريس» (saecularis) في اللاتينية الكنسية تعني العالم الدنيوي، أي القاعدة الأدنى مقابل الكنيسة التي رمزت إلى النماذج المثالية عالية المقام كالإلهي، والمقدس، والأخروي، والإيثار... نضال الليبرالية الكلاسيكية ضد الكنيسة ونقد الدين مهدا لنمو المجتمع المدني، والتسامح الديني والعلمانية، بالتطور الذي تشابك مع ظهور وتمدد الرأسمالية التي خلقت المجال وساعدت على نمو الحرية الفردية»(٣٧).

---

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) T. N. Madan, "Secularism in Its Place," *Journal of Asian Studies*, vol. 46, no. 4 (November 1987), p. 748.

(٣٧) Himanshu Roy, "Western Secularism and Colonial Legacy in India," *Economic and Political Weekly*, vol. 41, no. 2 (January 2006), p. 158.

إذاً، فكل الموضوع يدور في فلك اللغة وارتباطاتها. عند حصر نقاشنا بالمصطلح في لغة واحدة فيما يتعلق بالدين المُمَأسس في مكان معين، فإننا نميل إلى ربط المفهوم بأفكار أخرى مثل الرأسمالية والحرية الفردية، كما تُخيلت ومورست في ذلك المكان وداخل الإطار الزمني الذي حدّده مكان خطابنا لنا. لغاياتنا، يبدو أن هناك بعض التضمينات الإشكالية التي ستنبع من هذا السيناريو. بداية، فإن العلماني مرتبط بالدنيوي، أي القاعدة الأدنى مقابل الإلهي والمقدس. هذا يمثل عقبة كبيرة، على المسلمين تجاوزها إذا ما قبلوا العلماني بهذا المعنى (الذي يجب أن لا يقبلوا به) وعملوا معه.

إضافة إلى ذلك، ليس مفهوم العلماني الذي يقابل الديني مُقدّماً كبعد أساس لظهور الدستورية وقيم حقوق الإنسان فقط لكنه مرتبط كذلك بالرأسمالية. عند النظر إلى انتشار علاقات السلطة الاستعمارية؛ فليس من المفاجئ تقديم هذه الصلات للمسلمين الخاضعين للاستعمار في أفريقيا وآسيا بوصفها علاقات سببية ضمن هذه المفاهيم والأنظمة، حيث من الضروري وجود أحدها لوجود الأخرى. هكذا، لتكون علمانياً يجب أن تكون معادياً للدين، ولتكون ديمقراطياً يجب أن تكون رأسمالياً.

نسبية المصطلح لدين محدد بسياقه المعروف تنعكس كذلك على تعريف مصطلح «العلمنة»، بتضمنها «أن ما كان يعتبر مسبقاً دينياً لم يعد كذلك، كما يتضمّن عملية تمييز أنتجت الجوانب المختلفة للمجتمع، اقتصادياً وسياسياً وقانونياً وأخلاقياً، وأصبحت منفصلة العلاقة عن بعضها بعضاً بشكل متزايد. بمعنى آخر، تؤدي العلمانية إلى تغيرات في (أ) اعتقادات الأفراد وممارساتهم و(ب) طبيعة المؤسسات وعلاقاتها المتبادلة»[(٣٨)].

ما كان يعتبر دينياً يعتمد بالطبع على الدين محل السؤال وفهمه وممارسته في زمان ومكان محددين. تختلف عمليات التمييز من مجتمع إلى آخر تحت ظروف سياسية واقتصادية محدّدة، وتختلف اعتقادات الأفراد

(٣٨) Mysore N. Srinivas, *Social Change in Modern India* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), p. 119.

نقلاً عن:

Andre Beteille, "Secularism and Intellectuals," *Economic and Political Weekly*, vol. 29, no. 10 (March 1994), p. 561.

وممارساتهم تحت التقليد الديني نفسه (المسيحيون: كاثوليك وبروتستانت، المسلمون: سنة وشيعة)، ناهيك باختلافها من دين إلى آخر. إن وجود مؤسسات دينية من عدمها، وطبيعتها وعلاقتها بالمؤسسات الأخرى، مرة أخرى، ليس متماثلاً في داخل الدين نفسه في مواقع مختلفة أو عبر الزمن أو بين أديان مختلفة، مثل البوذية والإسلام. ولكن عندما يقدَّم الإسلام على أنه يملك مؤسسات دينية، تصبح الظاهرة محاولة تقريب للتكافؤ مع المسيحية. بما يمكن تسميته «نصرنة» (Christianization) الإسلام. على سبيل المثال، تحثّ الدولة الألمانية المسلمين على تنظيم مثل الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية بحيث تستطيع الدولة التعامل مع «ممثل» محدد للجالية المسلمة[٣٩].

على الرغم من هذه العوامل، ما أستطيع أن أعدَّه واضحاً هو الواقع بأن الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري ما زال مستمراً على افتراض أن المفاهيم الأوروبية للعلمانية السياسية هي المعيار لباقي العالم والعلامة الفارقة للحداثة[٤٠]. العقيدة السياسية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية مرتهنة بمنطقها الخاص بالفوقية الأخلاقية للمستعمِر على المستعمَر، لنبذ المجتمعات المسلمة إلى قدر أخفض دائماً من الإنسانية، سعياً لتبرير هيمنتها واستغلالها[٤١]. مع استمرار هذا الشكل من علاقات السلطة في العالم ما بعد الاستعماري، أصبحت المفاهيم الأوروبية للعلمانية السياسية العلامة الفارقة للعلاقة بين الدين والدولة عند «الأمم المتحضرة»[٤٢]. لن تتغير هذه المعادلة الإمبريالية إلا من خلال التحرر

---

(٣٩) Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Sharia and the Secular State in the Middle East and Europe," (Third Carl Heinrich Becker Lecture, Wissenschaftskolleg zu Berlin-Germany, 19 May 2009).

(٤٠) Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, pp. 124-126 and 174-176.

لنقد ما بعد الاستعمار لهذا الرأي من الحداثة، انظر:

Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996), p. 44.

(٤١) Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review, 1972), pp. 41 and 54-66.

(٤٢) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

الذاتي للخاضعين تحت الاستعمار[٤٣].

إلا أن حقيقة أن المسلمين يميلون إلى محاكمة العلماني والعلمانية كما تمّ فهمها وتجربتها من قبل الأوروبيين فيما يخص المسيحية تشير كيف أنهم كانوا قد استبطنوا حالة ذهنية استعمارية تتطلّب ما أسمّيه تحرراً عميقاً من الاستعمار من خلال التحرر الذاتي الأصلي المتجاوز لتقرير المصير السياسي الرسمي. ليست القضية أن الأوروبيين يسعون إلى إبقاء العلاقات الاستعمارية ـ والذي ربما ينطبق على جزء منهم ـ ولكن القضية هي أن المسلمين يرضخون لذلك المسعى[٤٤]. استحدث المفكر الجزائري الشهير مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) مفهوماً يمكن ترجمته إلى «القابلية للاستعمار» (Coloniability) للإشارة إلى قابلية داخلية للاستعمار. من وجهة نظره فإن الكولونيالية هي نتيجة للتراجع المعنوي الداخلي للمسلمين لا مسببته[٤٥].

السردية السابقة لتبرير الكولونيالية واستبطان ذلك التبرير من جانب المستعمَر مألوفة ومقبولة بشكل عام. السؤال الذي أودّ طرحه هنا: ما الجديد في الأيديولوجيا الاستعمارية التبعية ما بعد الاستعمارية التي نستطيع ملاحظتها حول العالم؟ الجديد، بحسب ما أرى، هو قدرة رعايا ما بعد الاستعمار المتنامية على تحقيق مستوى أو درجة جديدة من التحرّر الذاتي الأصلي يمكن أن تتجاوز العقلية ما بعد الاستعمارية التي لا تزال راسخة عند كل من المستعمِر والمستعمَر، إلا أن المفارقة هنا هي في الحقيقة أن التحرّر الذاتي يجب أن يتحقق ويتطور في ظروف ما بعد استعمارية، حيث يبدو تطبيق الأفكار الأوروبية حول العلماني بوصفها المعيار العالمي ضرورياً للعمل مع النماذج الأوروبية للدولة الوطنية.

قد تكون هذه المفارقة وسطية لأن هناك تقدماً نسبياً على كلا الجانبين ـ من بين الخاضعين للإمبراطورية كما هو من بين رعايا السلطة الإمبريالية ـ بالمقارنة مع الأجيال السابقة. يرفض مزيد من رعايا الإمبراطورية بقوة

---

(٤٣) Ilan Kapoor, "Capitalism, Culture, Agency: Dependency Theory Versus Postcolonial Theory," *Third World Quarterly*, vol. 23, no. 4 (2002), p. 652.

(٤٤) Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. 11.

(٤٥) منشورات مالك بن نبي متوفرة بالفرنسية والعربية والإنكليزية. انظر على سبيل المثال كتابه: Malek Bennabi, *Islam in History and Society* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1999).

الخضوع أكثر مما كانت عليه الحالة سابقاً، ومزيد من مواطني السلطة الإمبريالية هم أكثر تبريراً لهيمنة الأشخاص الآخرين واستغلالهم[٤٦]. أرى الآن أن فكرة إمكانية التنوير الإنساني على يد أشخاص أفراد، في كل مكان، ضمن سياقاتهم الثقافية والدينية، أصبحت أكثر معقولية مما كانت عليه. ومن هذا المنظور، يستطيع المسلمون تحقيق تنويرهم وتعزيز قيمهم بحسب أفكارهم أكثر مما كانوا قادرين عليه خلال الفترة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية[٤٧].

من غير الممكن هنا مناقشة كل التحفظات والمخاوف التي قد يملكها الشخص على مفارقة السياق ما بعد الاستعماري الذي يجب أن تسعى بداخله المجتمعات ما بعد الاستعمارية لتحقيق تحررها الذاتي، إلا أنني أود إغلاق النقاش السابق بالتشديد على القيمة العملية للعلماني في هذا السياق. أحد المقاصد المهمة للعلماني هي منح الجميع نوعاً من «الأرضية المشتركة» التي يمكن بدء النقاش انطلاقاً منها. يوضح تشارلز تايلور مقصد العلماني كأرضية مشتركة، ولماذا هو مهم:

«المنطق العلماني لغة يمكن للجميع التحدث بها، ويمكن النقاش والإقناع بها. تعمل اللغات الدينية خارج هذا الخطاب، بتقديم افتراضات خارجية يمكن للمؤمنين فقط قبولها. إذاً؛ لنتحدث جميعاً باللغة المشتركة. ما يدعم هذه الفكرة هو شيء مثل التفريق المعرفي. هناك منطق علماني، يمكن للجميع استخدامه والوصول من خلاله إلى خلاصات يمكن للجميع التوافق عليها. وهناك لغات خاصة، تقدّم افتراضات من الخارج، وقد تتناقض مع الافتراضات الاعتيادية للمنطق العلماني. إنها أكثر هشاشة معرفياً، ففي الحقيقة، أنت لن تقتنع بها ما لم تؤمن بها. إذاً فإما أن المنطق الديني يصل إلى الخلاصات نفسها كشخص علماني، لكنه يصبح حينها زائداً

(٤٦) من اللافت للنظر مثلاً أن المظاهرات المنسقة من قبل الملايين حول العالم انطلقت في ١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٣، في ما يقارب ثمانين مدينة، بما في ذلك لندن والعراق، قبل غزو العراق من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا وحلفائهما الذي بدأ في ١٩ آذار/ مارس ٢٠٠٣. انظر:

"February 15, 2003, Anti-War Protest," Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/February_15,_2003_anti-war_protest>.

(٤٧) Taha, *The Second Message of Islam*, pp. 62-79.

عن الحاجة، أو أنه يصل إلى خلاصات مختلفة، فيصبح حينها خطيراً أو تخريبياً؛ ولذلك تجب تنحيته»[٤٨].

إمكانية ما يسميه تايلور بـ«المنطق العلماني» هي ما يرسّخ المقصد المشار إليه كثيراً والواضح ظاهرياً للعلمانية السياسية، كعقيدة سياسية، ألا وهو تجنّب النزاع بين المؤمنين بأديان مختلفة والسماح للمواطنين بممارسة معتقداتهم بحرية. بعدم جعل أي دين «رسمياً»، فإن الدولة تتجنب عزل المؤمنين بالأديان الأخرى: «لا يمكن لدين واحد أن يدّعي الحديث باسم الباقين»[٤٩].

بعكس الإجماع الظاهري بين المسلمين وغير المسلمين على السواء؛ فإنني أعتقد أنه ليس من الصعب على المسلمين القبول بدولة علمانية، تكون محايدة مع كل الأديان، مع الإقرار بصلة الإسلام والسياسة. الدولة المحايدة دينياً متوافقة كلياً مع قبول المسلمين للتناغم والتكامل الراسخيْن بين العلماني والإسلامي، المشار إليها في بداية المقالة. في الوقت نفسه، الصلة بين الإسلام والسياسة تحدّد مخاوف من العلمانية كفلسفة حياة، مثل تلك التي أبداها طه ولخصتها سابقاً.

طه والدولة العلمانية: تأويل

أصف دعوتي إلى دولة علمانية بأنها «تأويل» لأفكار طه، لإيضاح أنني أتحدّث هنا على مسؤوليتي الخاصة وليس باسم طه أو أي من أفراد حركته بشكل عام. إلا أنني أعتقد أن دعوتي متوافقة مع أفكار طه، على الرغم من أنه لم يقدّم ما أقترحه هنا تماماً، كما أعتقد أن رفضه للعلمانية السياسية كفلسفة حياة، والمشار إليه في القسم السابق، لا تنطبق على ما أدعو إليه. تحديداً، أظن أنني أقدّم هنا مسعى مناسباً للتنظيم السياسي والاجتماعي الذي دافع عنه طه كضرورة للتحرر الذاتي للمسلمين في الواقع الحالي للدول ما بعد الاستعمارية في إطارها العالمي.

---

(٤٨) Charles Taylor, "Secularism and Critique," *The Immanent Frame* (blog), 24 April 2008, <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/24/secularism-and-critiqu>.

(٤٩) Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, p. 2.

أدعو إلى دولة علمانية ليكون المؤمنون مسلمين جيدين في المجتمع. الدولة العلمانية هي الدولة التي لا تأخذ موقفاً بأي شأن ديني وتسعى إلى أن تكون حيادية قدر المستطاع بالنسبة إلى الأديان المختلفة. الميزة الرئيسة للدولة التي أفكر بها هي أنها ليست تمييزية بين الاعتقادات الدينية لمواطنيها، فهي لا تفضّل وجهة دينية أو ترفض أخرى. ويعكس المجتمع، من الجانب الآخر، اعتقادات أفراده وممارساتهم الدينية، والذين يمكن أن يكونوا من أي دين. بالنسبة إلي، فالمجتمع هو جماعة من المؤمنين، وليس «جماعة مؤمنة»، لأن الهوية الجمعية مجاز، وهي لا تستطيع أن تؤمن أو تفكر أو تشعر مثل الفرد.

بالنسبة إلى المسلمين، فليس هناك احتمالية لنصوص دينية جديدة أو إضافية، لأنهم يؤمنون بأن النبي محمداً هو آخر الأنبياء، وبأن القرآن هو الوحي الإلهي النهائي، ولكن لا يوجد ما يمنع أو يبطل تشكّل إجماع جديد حول أساليب تأويل أو تأويلات مُحدَثَة للقرآن والسنة. التأويلات الجديدة يمكن أن تصبح جزءاً من الشريعة بذات الطريقة التي أصبحت بها الأساليب أو المبادئ الحالية جزءاً من الشريعة في المقام الأول.

فصل الإسلام عن الدولة وتنظيم دوره السياسي من خلال الدستورية وحماية حقوق الإنسان، التي أقترحها هنا، ضرورية لضمان حرية المسلمين وأمنهم للمشاركة بتقديم تأويلات جديدة ونقاشها لهذه المصادر المؤسسة. هذا ضروري دينياً لأن أي فهم للشريعة هو ناتج من الاجتهاد بالمعنى العام للاستدلال والتفكير من قبل البشر. «على الرغم من أن الشريعة ذات منشأ إلهي، إلا أنّ البناء الفعلي لها نشاط إنساني، وأحكامها تمثل شريعة الله بفهم إنساني. وبما أن الشريعة لا تهبط من السماء جاهزة ومعدة، فيجب أن يكون فهم الإنسان لها ـ الفقه الإنساني ـ هو معيار المجتمع»(٥٠).

لأوضح باختصار، بما أن تحديد أي نص من سواه من القرآن والسنة ينطبق على قضية ما، وأي منها قطعي أو ظني؛ ومن هم القادرون على الاجتهاد وكيف، هي كلها قضايا تقرَّر إنسانياً، فإن فرض رقابة مسبقة على

---

(٥٠) Bernard Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998), p. 116.

جهود كهذه ينتهك مسلّمة أن مبادئ الشريعة تؤخذ من القرآن والسنة. من غير المنطقي القول إن الاجتهاد لا يمكن ممارسته في قضية أو سؤال معين، لأن هذا التحديد ذاته هو ناتج من استدلال وتفكير إنساني. كما أنه من الخطير حد القدرة على ممارسة الاجتهاد بمجموعة ضيقة من المسلمين، يفترض أنهم يملكون ميزات محددة، لأن هذا كله سيعتمد عملياً على أولئك الأشخاص الذين سيحدّدون ويطبقون معايير اختيار المؤهلين والقادرين على ممارسة الاجتهاد. منح هذه السلطة لأي مؤسسة أو جهاز ـ سواء أكان رسمياً أم خاصاً ـ خطير لأن هذه السلطة سيتم التلاعب بها حتماً لأسباب سياسية أو سواها.

بما أن معرفة الشريعة وحفظها هما مسؤوليتان راسختان عند كل مسلم ولا مفر منهما، فيجب أن لا يتحكم شخص أو مؤسسة بهذه العملية من أجل المسلمين. بما أن سلطة إقرار من هو المؤهل لممارسة الاجتهاد وكيفية ممارسته يؤثر في الاعتقاد والالتزام الديني لكل مسلم، فيجب أن لا يكون هناك رقابة أو سيطرة على هذه العملية. بمعنى آخر، أي حدّ من النقاش الحر بتخويل أشخاص أو مؤسسات يملكون سلطة إقرار أي الأفكار مسموحة أو مقموعة يتنافى مع الطبيعية الدينية للشريعة نفسها.

الهدف بالنسبة إلي هو حماية الدولة أو المجتمع للتقوى الأصيلة للمؤمنين الأفراد، اعتقاداً وممارسة، بالسيطرة على خطر القهر. الدولة المحايدة والمجتمع المتسامح هي وسائل هذه الغاية. بتنظيم وضبط الحياة الاجتماعية، وحفظ السلام، وإيصال الخدمات الأساسية من دون تمييز، بغض النظر عن الاعتقاد الديني أو غيابه؛ فإن الدولة تشجع المجتمع على أن يكون متسامحاً مع التعددية الدينية. تُمَكِّنُ الحيادية القانونية للدولة والتسامح الاجتماعي مع التنوع والمعارضة المؤمنين الأفراد أن يكونوا أكثر صدقاً بسعيهم للتصرف بما يتماشى مع اعتقاداتهم الدينية. يشجع قهر الدولة أو المجتمع على النفاق، بينما تعزز حرية الدين والاعتقاد والتسامح الاجتماعي التقوى الأصيلة، اعتقاداً وممارسة. كما ناقش غاندي:

«بينما كان واجب الدولة ضمان أن كل دين حر بالتطور بحسب روحه الخاصة به، لا يستحق الدين المعتمِد على دعم الدولة البقاء. بمعنى آخر،

كان ترابط الدين والسياسة في السياق الهندي [الإسلامي من منظور كاتب المقالة]، وبشكل عام، قضية مختلفة بشكل جوهري، بالنسبة إلى غاندي، عن فصل الدولة عن الكنيسة في العالم المسيحي. عندما دافع عن أن «الدين والدولة يجب فصلهما»، أوضح أن هذا كان لِحَدّ دور الدولة في تحقيق «الرفاه العلماني» ولمنعها من التدخل في الحياة الدينية لشعبها»[٥١].

أقوم بتمييز بين الدولة والسياسة، لمناقشة أن الدولة يجب أن لا تدعي أو تتظاهر بتعزيز أو تطبيق الشريعة بوصفها شريعة، على الرغم من أن مبادئ الشريعة يمكن أن تؤثر في سياسات الدولة من خلال السياسة. هذا ما أعنيه بـ«التفاوض» على تأثير الشريعة؛ إذ تسعى القوى السياسية لتقديم سياساتها والدفاع عنها عبر ما أسميه «المنطق المدني». بهذه الطريقة، يجب أن يحاول الفاعلون السياسيون إيضاح خياراتهم السياسية ودعمها بمنح أسباب يمكن لكل المواطنين نقاشها بحرية وقبولها أو رفضها من دون إشارة إلى اعتقادات سياسية.

على سبيل المثال، إذا أردت أن أطرح تحريماً للربا، فعلي أن أقدّم الأسباب الاقتصادية والاجتماعية التي تدعم ما أطرحه، بدلاً من القول ببساطة إن الدولة يجب أن تحرم الربا لأنه «حرام». في الوقت نفسه، يجب أن يتجنب المسلمون الربا في تعاملاتهم الشخصية، لأنه «حرام». هذا هو التصرف الديني الذي يكافأ عليه المؤمن أو يعاقب، بالاعتماد على فعله ونيته. ما تفعله الدولة، سواء أكانت متأثرة بمبادئ الشريعة أو لا، هو السياسة، وما يفعله المؤمنون على مسؤوليتهم الخاصة الشخصية هو الديني.

في كل مجتمع، تمثّل المجموعات الدينية جماعات سياسية مهمة تؤثر في قضايا جوهرية في الحياة الاجتماعية، من التعليم إلى الضرائب، ومن قضايا مرتبطة بالأخلاقيات الخاصة والعامة إلى العمليات الاجتماعية الخيرية. عندما أتحدث عن مفاوضات بين الأديان والدولة فيما يتعلق بهذه القضايا، فأنا أعني الترتيبات التي تُعرف بواسطتها المجموعات الدينية على أنها دوائر انتخابية سياسية مهمة لا يمكن بأن تستحوذ الدولة عليها أو

---

(٥١) T. N. Madan, "Secularism in Its Place," *Journal of Asian Studies*, vol. 46, no. 4 (November 1987), p. 752.

السماح لها هي بالاستحواذ على الدولة نفسها أو أي من مؤسساتها. الحيادية الدينية للدولة كمبدأ فصل الدولة عن الدين تساعد على تحقيق هذا التوازن الدقيق بتأمين إطار عمل لضمان شرعية الدولة ضمن المجتمعات الدينية، بينما تنظم كيفية تحويل قضاياها في السياسة العامة بالنظر إلى المخاوف والمصالح للمجتمعات الأخرى والمواطنين ككل.

بما أن المواطنين الذين ليسوا متدينين أو منظمين للضغط على الدولة كمجتمعات دينية يجب أن يحصلوا على احترام متساوٍ لأفكارهم ومصالحهم، فإن الدولة وأجهزتها يجب أن لا تقع تحت سطوة مجتمع ديني مهما كان حجمه وأعداد المنتسبين إليه. في الحقيقة، فإن حيادية الدولة بالنسبة إلى كل المنظورات الدينية وغير الدينية أكثر أهمية في العلاقة مع المجموعات المهيمنة، لأن مخاطر انحياز الدولة لمصالحهم أكبر من مخاطرها في حالة الأقليات.

يجب الإشارة إلى أن التصوّرات في حالات كهذه مهمة كما هو الواقع، لأن مظهر الانحياز يميل إلى تقويض الثقة العامة في حيادية الدولة حتى ولو لم يكن هذا الانحياز موجوداً. الحيادية الدينية للدولة تضمن بنية أساسية لا تكون الدولة بواسطتها متحيزة أو يتصور أنها متحيزة لأي توجه ديني أو غير ديني، كما يمنح اهتماماً لحظياً بكل التوجهات المرتبطة والشرعية في تشكيل وتنفيذ السياسة العامة.

إضافة إلى ذلك، فإن إلزامات الثقة والتجانس والحيادية أقوى مما كانت عليه في الحقبة ما قبل الاستعمارية. هذا ليس فقط بسبب التعقيد المتنامي لدور الدولة على المستوى المحلي أو الوطني، بل بسبب الاعتماد الداخلي العالمي بين كل الشعوب ودولها. بغض النظر عن الضعف أو القوة النسبية لبعض الدول بعلاقتها مع دول أخرى، فإن الوقائع الوطنية والعالمية، سياسياً واقتصادياً وأمنياً والعلاقات الأخرى تظل مندرجة بشدة في تكوين الدول ذات السيادة التي تملك ممارسة قضائية حصرية على مواطنيها وأراضيها.

سأختم الآن بفكرة موجزة حول الحيادية الدينية للدولة في داخل إطار ما أسميه «المنطق المدني»، التي تشير إلى وسائل تعزيز العلاقات وتنظيمها بين الدولة والسياسة والدين. فكرتي هي أن الدولة يجب أن تنفصل مؤسساتياً

عن الإسلام، بينما عليها الاعتراف بالصلة التي لا يمكن فكّها بين الإسلام والسياسة وتنظيمها. وعلى الرغم من ارتباطاتهما الواضحة والدائمة بين الدولة والسياسة، فإنني أعتبر الدولة الجانب العملياتي الأكثر استقراراً للحوكمة الذاتية، أما السياسة فهي العملية الدينامية لاتخاذ القرارات من ضمن خيارات السياسة المختلفة.

يمكن النظر إلى الدولة والسياسة على أنهما جانبان لعملة واحدة، ولكن لا يمكن ولا يجب النظر إليهما على أنهما منصهرتان كلياً. من الضروري ضمان أن الدولة ليست انعكاساً كاملاً ببساطة لسياسة اليوم، لأنها يجب أن تكون قادرة على التوسط بين وجهات نظر السياسة المتنافسة والحكم بينها، التي تتطلب منها أن تكون مستقلة نسبياً عن القوى السياسية المختلفة في المجتمع. إلا أن الاستقلال الكامل للدولة عن السياسة ليس ممكناً، لأن مسؤولي الدولة سيتحركون سياسياً لتنفيذ أجنداتهم الخاصة وحفظ ولاء داعميهم. واقع الارتباط هذا يجعل من الضروري السعي لفصل الدولة عن السياسة، بحيث يبقى من الممكن لأولئك المستثنين من العمليات السياسية، اليوم، اللجوء إلى مؤسسات الدولة للحماية ضد سلطة مسؤولي الدولة المتطرفة والمضطهِدة.

(٤)
خلق تسامحات متبادلة ومتوافقة خارج العالم المسيحي اللاتيني ديمقراطياً
تونس

ألفريد ستيبان

بالنسبة إلى بعض أكثر منظري «التحديث» و«العلمانية» تأثيراً؛ يعتبر الدين «تقليدياً وغير منطقي» ومرتبطاً بالسلطوية، فهم يعتبرونه المقابل الثنائي للـ«تحديث والعقلانية»، والتي يعتبرونها مساراً ضرورياً لعملية الدمقرطة (Democratization)[١]. إن واحداً من أكثر الفلاسفة السياسيين الناطقين باللغة الإنكليزية تأثيراً في النصف الأخير من القرن العشرين، جون راولز، تطرّقَ في أعماله الأولى، بقوله: إنه سعياً للوصول إلى «إجماع متداخل»، فإن النقاشات الدينية يجب أن «تُزال خارج الأجندة العامة»[٢]. يناقش تشارلز تايلور في كتابه **عصر علماني** العمليات التاريخية المعقّدة في عالم شمال الأطلسي والتي أصبحت من خلالها نزعة إنسانية حصرية (Exclusive Humanism) متحررة نسبياً من الدين هي النظرة العامة للكيفية التي يجب بها تصميم السياسات

---

(١) Alfred Stepan, "Multiple Secularisms of Modern Democratic and Nondemocratic Regimes," in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan van Antwerpen, eds., *Rethinking Secularism* (New York: Oxford University Press, 2011), pp. 114-144.

(٢) انظر:

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 151-154.

العامة والدفاع عنها علانية[٣].

بحثي حول الجهود العملية للدمقرطة في بلدان مثل إندونيسيا والسنغال وتركيا والهند، كما هو الحال في إسبانيا والبرازيل وتشيلي، قادني إلى الاعتقاد أن هذه «العلمانية الصلبة» من نوع علمانية فرنسا عام ١٩٠٥، أو علمانية أتاتورك السياسية المفروضة من الدولة باسم الحداثة ليست غير ضرورية للدمقرطة فقط بل إنها في أغلب الأحيان تسبب مشاكل لها. وحيثما كنت قد قدمت هذه الحجة، أدعو إلى «التسامحات المتبادلة» (Twin Tolerations). من وجهة النظر المفهومية هذه، فإن العلاقات الثنائية بين الدين والدولة تتطلّب تصرفاً تسامحياً وقوانين في بيئة ديمقراطية. **أولاً**: يجب أن يكون المواطنون المتدينون متسامحين بما يكفي مع الإجراءات الديمقراطية والسلطات التي كان المسؤولون الديمقراطيون قد منحوها الحريات الضرورية لسن الدساتير والقوانين وإدارة نظام الحكم الديمقراطي. يجب أن تكون القوانين في الديمقراطية موضوعة من قبل الإنسان، وليست من عند الله. **ثانياً**: يجب أن يسمح المسؤولون والقوانين الديمقراطية - بعكس راولز، المذكور سابقاً، أو علمانية فرنسا لعام ١٩٠٥- بحرية تعبير المواطنين المتدينين عن قيمهم ضمن مجتمع مدني، إضافة إلى مشاركتهم الفاعلة في مجتمع سياسي، ما دامت هذه التنظيمات والنشاطات الدينية لا تنتهك الحقوق الدستورية للمواطنين الآخرين أو تتجاوز القانون. ليس على الدين أن يكون «خارج الأجندة العامة» في بيئة ديمقراطية، بل إن إخراجه منها هو انتهاك للمكوّن الثاني من «التسامحات المتبادلة»[٤].

من منظور التسامحات المتبادلة، فإن الانتقال إلى الديمقراطية في أنظمة

---

(٣) انظر:

Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007), esp. pp. 19-21, 26-28, 642, and 674.

(٤) انظر:

Alfred Stepan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"," in: Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253.

كل الاقتباسات التالية في هذا الفصل ستشير إلى هذه المقالة. هناك نسخة أقصر وغير موثقة نسبياً من هذه المقالة في:

Alfred Stepan, "Religion, Democracy and the "Twin Tolerations"," *Journal of Democracy*, vol. 11 (October 2000), pp. 37-57.

الحكم غير الديمقراطية السابقة يمكن مساعدته بحسب درجة توافق هذه الأنظمة مع التسامحات المتبادلة التي وصلت إليها، على الأقل في بعض ممارساتها السياسية وقيمها ومؤسساتها العامة.

ولكن، عندما يتمّ الحديث عن البلدان المسلمة؛ فإن كثيراً من المعلقين يركزون انتباههم على «العوامل المفقودة» التي يعتبرونها ضرورية للديمقراطية. كان كثير مما يراه هؤلاء المراقبون «مفقوداً» مستمداً من مجموع ما يعتقدونه ـ محقين أو مخطئين ـ موجوداً حالياً في العالم المسيحي اللاتيني عندما ظهرت الديمقراطية في بلدان محدّدة، إلا أن ما يتطلب فعله لتوسيع الخيال هو النظر بدقة إلى ما ليس مفقوداً، بل إلى الإضافات المبتكرة المؤسسة اجتماعياً خارج العالم المسيحي اللاتيني، والتي أسهمت بظهور الممارسات المتوافقة مع التسامحات المتبادلة، من دون «إصلاح ديني» ذي طابع بروتستانتي، ومن دون علمانية عدائية، ومن دون هيمنة «نزعة إنسانية حصرية»، وقطعاً من دون العلمانية السلطوية المفروضة عسكرياً كما هي في تركيا أتاتورك.

يساعد تحليل لتونس المعاصرة على إيضاح هذه النقطة؛ في هذه المقالة أقدّم ثلاث حجج:

أولاً: على الرغم من أن تونس ما قبل الاستقلال لم تكن تتحرك باتجاه اللائكية المعادية دينياً على طراز فرنسا؛ إلا أنني أوضح، وببعض الطرق المهمة، أنها كانت تتحول لتصبح متوافقة مع التسامحات المتبادلة، ومؤخراً اعتُمد على هذا الإرث بشكل صريح، كونه جزءاً من «ماض مفيد» لديمقراطية تونسية مستقبلية.

ثانياً: عند الاستقلال؛ أوضّح كيف دمّر رئيس تونس الأول، الحبيب بورقيبة، باسم «التحديث»، أجزاءً مهمة من ثقافة التسامحات المتبادلة هذه بفرض علمانية سلطوية من الأعلى. الأسوأ أن بورقيبة خلق مجموعة مؤيدة عززت هذا الحكم السلطوي لخمس وخمسين سنة، لبورقيبة نفسه بين ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧، ولبن علي ١٩٨٧ ـ ٢٠١١.

ثالثاً: بالاعتماد على رحلاتي البحثية الثلاث إلى تونس منذ بدء الربيع العربي، أُظهر كيف، منذ أوائل عام ٢٠٠٣، وافق الناشطون العلمانيون

والدينيون المعارضون الذين قابلتهم على برنامج مشترك لانتقال ديمقراطي ـ لمرحلة ما بعد بن علي ـ اعتمد إلى درجة ما على ماضيهم الصالح لتخيل مستقبل ديمقراطي. كان جزء أساس من هذا الاتفاق أن يسمح بشكل كامل للإسلاميين بالمشاركة في منافسة ديمقراطية، وأن يوافق الإسلاميون على أن تكون «سيادة الشعب هي المصدر الرئيس للشرعية».

بعض عناصر التسامحات المتبادلة المتوافقة في ماضي تونس الصالح

من دون انتصار «نزعة إنسانية حصرية»، أصبحت بعض جوانب الإرث الثقافي المهمة في تونس ما قبل الاستقلال متوافقة مع التسامحات المتبادلة نسبياً. هناك ثلاثة مجالات تستحق اهتماماً محدّداً: تراث تونس الغني فكرياً وتعليمياً الذي دمج عناصر روحية وعلمانية مهمة، ودورها الرائد في منتصف القرن التاسع عشر في بناء بنية دستورية وبنية دولة كانت محايدة دينياً ومعززة للحقوق، وظهور بعض المفكرين الإسلاميين المنخرطين في العمل السياسي الذين طالبوا بقراءة للإسلام قائمة بشكل أكبر على الحقوق، خاصة في مجال حقوق المرأة.

ولد ابن خلدون ـ سليل عائلة كانت من الحكام العثمانيين[*] في إشبيلية ـ في تونس عام ١٣٣٢. ويعتبره كثيرون مؤسسَ علم الاجتماع، بسبب مقارنته المنطقية والمنهجية للإمبراطوريات والثقافات. يرى أحد العلماء ابن خلدون أنه أفضل رابط بين عقلانية اليونان وعقلانية مدرسة الحوليات (Annales) والدراسات التاريخية المقارنة[٥]. يزين تمثال واحد فقط لابن خلدون الساحة العامة الطويلة الواقعة في مستديرة بورقيبة، التي تعتبر مركز حياة تونس العامة والاجتماعية والمقاهي. ولكن ما الذي جعل ابن خلدون مفكراً وعالماً عظيماً وبطلاً ثقافياً تونسياً؟ لقد تعلّم بشكل خاص في تونس

(*) وذلك بحسب كتابة المؤلف. وقد بحثت ولم أجد أصلاً لحكم العثمانيين في إشبيلية، بينما كانت عائلة ابن خلدون من الحاكمين فعلاً في إشبيلية (المترجم).

(٥) انظر:

Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, no. 3 (August 2006), pp. 431-451.

على يد أفضل علماء الدين والتصوف والفلسفة والتاريخ واللغات والرياضيات والعلوم الفيزيائية والطب الذي استطاع هو ووالده إيجاده[٦]. معظم محللي أعماله لا يذكرون تقديره للتأمل الديني كغاية بحد ذاته، وكطريقة للمساعدة على التفكير المنطقي. إن كثيرين يؤكدون أن طريقة ابن خلدون في التفكير لم تكن مرتبطة كثيراً بالإسلام، كما يميلون إلى تجاهل اهتمامه الروحي والفكري ليس بالتحليل المنطقي فقط؛ بل بدراسة التصوف والأولياء والباطنية.

أحد أهم الجوانب في تاريخ تونس الثقافي هو ارتباطها الخاص بالإمبراطورية العثمانية في تونس نفسها وفي الأندلس. يؤكد المؤرخ البريطاني الكبير للمسيحية، ديارميد ماك كولوتش (Diarmaid MacCulloch)، في كتابه **الإصلاح الديني** (*The Reformation*) أنه يجب تصنيف المسيحية الغربية قبل ١٥٠٠ عام كواحدة من أكثر الأديان تعصباً في تاريخ العالم، إذ إن سجلّها بالمقارنة مع الحضارة الإسلامية، في القرون الوسطى، سيئ بشكل مخجل[٧]. الحضارات الإسلامية المتسامحة التي يشير إليها بالطبع هي: الإمبراطورية العثمانية في تركيا، سلطنة المغول في الهند، خصوصاً تحت حكم جلال الدين أكبر، والحضارة المسلمة في الأندلس، إسبانيا[٨]. يشير ابن خلدون في **مقدمته** المهمة بشكل خاص إلى التأكيد أن تونس أصبحت واحدة من أكثر الوجهات تفضيلاً عند المهاجرين المسلمين والمسيحيين؛ إذ يقدّر أن «معظم سكان تونس القرن الثالث عشر كانوا من

---

(٦) يناقش ابن خلدون بشكل دقيق بالأسماء المحددة واختصاصات العلماء في فصل يسمى: «نشأته ومشيخته وحاله» في سيرته الذاتية:

Ibn Khaldun, *Le Voyage d'Occident et d'Orient* (Paris: Sindbad, 1980), pp. 45-71.

(٧) Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Viking, 2003), p. 653.

(٨) على سبيل المثال، انظر:

Maria Rose Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (New York: Little, Brown, 2002).

لدور التسامح بين الأديان في الإمبراطورية العثمانية، انظر:

Karen Barkey, *An Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008).

بالنسبة إلى أكبر والتسامح في هند العصور الوسطى، انظر الفصل السابع لسوديبتا كافيراج في هذا الكتاب.

العائلات الأندلسية التي هاجرت من الشرق الإسباني»[٩]. جلب هؤلاء المهاجرون، يهوداً ومسلمين، معهم تجربة واسعة النطاق عالية المستوى في الحوكمة والإدارة من الأندلس حيث شغل كثيرون منهم لقرون مناصب مهمة جداً في المملكة الحفصية في تونس[١٠].

تعليمياً، كانت بعض أهم مؤسسات تونس دينية، وكان بعضها الآخر علمانياً. تأسست جامعة الزيتونة الإسلامية، في تونس في عام ٧٣٤، أي قبل ما يقارب ٢٣٥ عاماً من تأسيس جامعة الأزهر في القاهرة. وتأسست مدرسة العلوم العسكرية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر لتدريب الضباط التونسيين، وبشكل كبير على علوم علمانية. وتأسست المدرسة الصادقية العلمانية، في عام ١٨٧٥، وأصبحت بسرعة أكثر المدارس التونسية مهابة وتنافساً. كانت مدرسة الصادقية مختلطة دينياً وكان عدد الملتحقين بها، وخاصة من الطلاب اليهود، كبيراً، ففي خمسينيات القرن العشرين، كان في المدرسة الصادقية ٢٥٩٣ طالباً مسلماً و١٢٩٣ طالباً يهودياً.

جانب مهم من تاريخ تونس الصالح، والذي يدعو إليه كل من ناشطيها الإسلاميين والعلمانيين الديمقراطيين على حد السواء، هو فترة منتصف القرن التاسع عشر التي تضمنت إصلاحاً دستورياً ودولة محايدة دينياً. ومنذ عام ١٥٨٠ وحتى بدء الوصاية الفرنسية عام ١٨٨١؛ كانت تونس جزءاً مستقلاً نسبياً عن الإمبراطورية العثمانية. يمكن التأكيد أن أكثر بلد عربي عزّز الحقوق في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان تونس، تليه مصر مباشرة. وفي عام ١٨٤٦، ألغت تونس الرقّ، قبل عامين من إلغائه في فرنسا، بعد نقاشات وضغوطات قوية ومقنعة انبثقت عن كل من الجماعات الدينية والعلمانية. كان هذا الإلغاء الأول من نوعه في العالم المسلم، وحصل قبل تسعة عشر عاماً من إلغائه في الولايات المتحدة (١٨٦٥)، وقبل اثنين وأربعين عاماً من إلغائه في البرازيل (١٨٨٨)، وقبل مئة وستة عشر

---

(٩) بالنسبة إلى هذا التقدير من ابن خلدون، انظر:

John D. Latham, "Towards a Study of Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History," *Les Cahiers de Tunisie*, vol. 5 (1957), pp. 203-252.

(١٠) للأسماء المحددة لموظفي الحكومة اليهود ذوي الشأن والمناصب التي أخذوها في تونس، انظر: المصدر نفسه، ص٢١٦ ـ ٢٢٠.

عاماً من إلغائه في السعودية (١٩٦٢)[١١].

عام ١٨٦١؛ أصدرت تونس الدستور الأول في التاريخ العربي. يناقش عالم الاجتماع الفرنسي جان بيير فيليو (Jean-Pierre Filiu)، الذي عاش أربعة أعوام في تونس، في كتاب حول الربيع العربي أن هذا الدستور «رسخ سلطة سياسية منفصلة عن الدين، فبالكاد ذكر فيه الإسلام فقط للتأكيد أن نصه لا يتعارض مع مبادئ الإسلام، حتى أنه يذكر علانية أن «الباي» [أي الحاكم] يجب أن يكون مسلماً»[١٢]. أصرّ دستور عام ١٨٦١ ـ بتأثير من رجل الدولة والمفكر السياسي الكبير خير الدين الذي أصبح لاحقاً صدراً أعظم في الإمبراطورية العثمانية ـ في المادتين (٨٦ ـ ١٠٤)، المرة تلو الأخرى على أن كل من في المملكة «مهما كان دينه يملك الحق» أن يحاكَم في المحكمة من قبل قضاة يعتنقون ذات دينه، وأن يحصل على الأمن الشخصي، وأن يشارك في كل أنواع التجارة. أشار فيليو كذلك إلى أن هذا الدستور سبقته «وثيقة سلم اجتماعي»[*] شددت على «المصلحة العامة والمساواة أمام القانون وحرية الدين»[١٣]. ومن الأكيد أن كلاً من الوثيقة أو الدستور لم يتم تطبيقهما بشكل كامل، لكنهما على الأقل أدخلا في الخطاب التونسي المساواة في حقوق الناس من كل الأديان. يقول ألبرت حوراني، في دراسته الكلاسيكية: **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**: «لم يعمّر اختبار الحكم الدستوري طويلاً... إلا أن هذه الحقبة تركت وراءها أثراً؛ فقد ساعدت على خلق وعي سياسي جديد في تونس، وعلى إبراز فئة من رجال الدولة المصلحين والموظفين والكتّاب... حتى مجيء الاحتلال الفرنسي الذي بعثرهم في ١٨٨١. وقد نَهَلَت هذه الفئة من معينيْن: الأول: مسجد الزيتونة، مركز التعليم الإسلامي التقليدي حيث كان تأثير الأستاذ

---

(١١) انظر:

Roger Botte, *Esclavages et abolitions en terres d'islam* (Bruxelles: Versaille, 2010).

للأسباب الدينية والعلمانية وراء إلغاء الرق المبكر في تونس (ص٥٩ ـ ٩٢).

(١٢) انظر:

Jean-Pierre Filiu, *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising* (London: Hurst, 2011), p. 142.

(*) تسمى «عهد الأمان» (المترجم).

(١٣) المصدر نفسه.

محمد عبده ملموساً، والثاني: المدرسة الجديدة للعلوم العسكرية»[١٤]. قدمت الزيتونة والصادقية معاً إلى جانب مدرسة العلوم العسكرية، بعضاً من كبار المفكرين السياسيين الذين ناقشوا، من داخل الإسلام، توسيع الحقوق، بما في ذلك حقوق المرأة. أهم كتاب في هذا المجال كتبه الطاهر الحداد، الذي شارك في عام ١٩٢٤ في تأسيس كبرى النقابات الحرة. في عام ١٩٢٧[*]، ناقش حدّاد في كتابه: **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (*Notre Femme la legislation islamique et la société*) أن قراءة صحيحة للقرآن يجب أن تؤدي إلى مساواة المرأة. رسم غلاف الكتاب هو صورة امرأة جامدة محجبة تماماً، ترتفع من خلفها لاعبة كرة سلة شابة ذات شعر مجعد بلباسها الرياضي[١٥]. كان الحداد يبني على أعمال المنظّر الدستوري ورجل الدولة العظيم الذي ذكرته سابقاً، خير الدين، الذي يصفه ناثان ج. براون (Nathan J. Brown) بقوله إنه «يقدّم نقاشاً قوياً لسياسة دستورية، ولا يضع الدستورية ضمن ممارستها الأوروبية فقط بل في تراثها الإسلامي»[١٦]. في اتفاقية عام ٢٠٠٣ التي سأقول لاحقاً إنها كانت الحجر الأساس في بناء التعاون بين المعارضة الديمقراطية العلمانية والإسلامية؛ اثنان من الزعماء الأربعة الذين ذُكِروا كجزء من ماضي تونس الصالح هما تحديداً: الحدّاد، المُدافِع عن حقوق المرأة من داخل الإسلام، وخير الدين، المُدافِع عن الدستورية من داخل الإسلام.

بذلك، ومن دون اتباع مسار نحو «نزعة إنسانية حصرية»، أو لائكية

---

(١٤) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (New York: Cambridge University Press, 1983), p. 65.

[الاقتباس باللغة العربية مأخوذ من كتاب: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٨٩ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر ١٩٦٨)، ص٨٧ - ٨٨] (المحررة).

(*) صدر كتاب **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** عام ١٩٣٠ (المراجع).

(١٥) للغلاف، انظر كتاب:

Tahar Haddad, *Pensées de Tahar Haddad* (Tunis: Snipe, 1993), p. 38.

كما يناقش الشيخ المؤثر الثعالبي، مبكراً في عام ١٩٠٤، في كتابه: **الروح الليبرالية في القرآن** أن القراءة الصحيحة للقرآن ستؤدي إلى إصلاحات سياسية واجتماعية كان يجب إجراؤها.

(١٦) انظر:

Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), p. 19.

علمانية صلبة العدائية دينياً، كانت تونس عند الاستقلال في عام ١٩٥٦ بلداً وجد فيه الاستدلال والاستبصار الديني والمنطقي مكاناً في النقاشات العامة، في بيئة مرحِّبة وداعمة للتسامحات المتبادلة. ما الذي جرى عند الاستقلال وأعاد هذه العملية أكثر من خمسين عاماً إلى الوراء؟

التحديث العلماني السلطوي: بورقيبة وبن علي (١٩٥٦ ـ ٢٠١١)

أثناء قيادته لحركة الاستقلال، اعتمد الحبيب بورقيبة على المشاعر والهويات الإسلامية. إلا أنه وعند الفوز بالاستقلال في عام ١٩٥٦؛ تحوّل تشديده حصرياً إلى «التحديث» الذي تقوده الدولة على الطريقة الفرنسية والتركية. ازدرت خطاباته ما بعد الاستقلال مراراً الدين بوصفه جزءاً من «التراث» وليس من «الحداثة» وبذلك فالدين يمثّل عقبة كبيرة يجب تجاوزها. في أحد الخطابات؛ تحسّر بورقيبة على أن «جزءاً كبيراً من شعبنا ما زال عالقاً في مجموعة كبيرة من الانحيازات والمسماة الاعتقاد الديني». وفي خطاب آخر؛ تتضح إشارة بورقيبة إلى ما يسميه تايلور «نزعة إنسانية حصرية»: «الإيمان والقيم الروحية مؤثرة فقط إلى الحد الذي تعتمد به على المنطق»[(١٧)].

بالإضافة إلى هذا الخطاب السلبي؛ طبق بورقيبة سريعاً عدة إجراءات مؤسساتية ومادية ودستورية صُمّمت لإضعاف الإسلام وتهميشه والتحكّم به.

مؤسساتياً، أُغلقت أقدم جامعة مسلمة في العالم، جامعة الزيتونة، على يد بورقيبة والتي كانت توسّع مناهجها لتضم العلوم والتاريخ المقارن منذ إصلاحات ستينيات القرن التاسع عشر. لاحقاً، أعيد فتح جزء صغير من الزيتونة كقسم ديني محض في داخل جامعة الدولة، المؤسَّسة حديثاً، والعلمانية المتأثرة بالفرنسية: «جامعة تونس». عُيِّن رئيس هذا القسم المهمش

---

(١٧) هذه الخطابات ومثيلاتها مقتبسة، في:

Mark Tessler, "Political Change and the Religious Revival in Tunisia," *Maghreb Review*, vol. 5, no. 1 (January-February 1980), pp. 8-19.

انظر أيضاً:

Lotfi Hajji, *Bourguiba et l'islam: Le Politique et le religieux* (Tunis: Sud èditions, 2011).

حديثاً من قبل الدولة ولم يكن فيها تعليم ذو شأن في العلوم الإسلامية[١٨].

مادياً؛ كانت القاعدة المالية للإسلام في تونس عند الاستقلال هي حيازة الأراضي الممتدة، التي تُدار من قبل الأوقاف. أنتجت مثل هذه الأوقاف ريوعاً دعماً للمساجد وبعض البرامج الاجتماعية للمسلمين. أمم بورقيبة، كجزء من استراتيجية تحديثه، هذه الأوقاف وأعلن برنامجاً واسعاً للإصلاح الزراعي ومصادرة الأراضي البور. كان أسرع وأكثر إصلاحات الأراضي جوراً تلك التي جرفت القاعدة المالية للإسلام في تونس بالتأميم الجماعي للأراضي التي تديرها الأوقاف الدينية.

باسم التحديث، قلّص بورقيبة عدد ساعات دراسة الدين إلى ساعة واحدة أسبوعياً في المدارس الحكومية، وطالب الأساتذة بأن يكونوا قادرين على التعليم بالفرنسية كما العربية. أصبحت الأغلبية الكبرى من الأئمة الذين كان معظمهم معلمين ويعرفون العربية فقط، عاطلين عن العمل. في هذا السياق وبسبب فقدان الدعم المالي وضغط الدولة؛ اختفت المدارس القرآنية الخاصة «في تونس المستقلة تقريباً»[١٩].

بينما كان هناك خاسرون دينيون كبار تحت حكم بورقيبة، كان هناك أولئك الذين حققوا مكاسب علمانية كبيرة، خاصة النساء. تم تمرير أكثر قوانين الأسرة تقدماً في العالم العربي، حتى اليوم، بواسطة بورقيبة في عامه الأول كرئيس[٢٠]. ألغى هذا القانون تعدد الزوجات، وسمح للنساء ببدء إجراءات الطلاق وتقسيم الإرث بالتساوي، ومنع إنهاء عقد الزواج من جانب الزوج وحده، ورفع الحد الأدنى لسن زواج الفتيات. بعد تسعة أعوام، أطلقت الحكومة عام ١٩٦٦ برنامج تنظيم أسرة كبيراً، وقونن الإجهاض (قبل قرار قضية «رو ضدّ ويد» في الولايات المتحدة بسبع سنوات، وقبل أن تشرع الأوروغواي، كأول دولة في أمريكا اللاتينية، الإجهاض، بستة

(١٨) لهذا الهجوم ولتبعاته على الزيتونة، انظر:

Mahmud 'Abd al Moula, "L'Université Zaytounieene et la Société Tunisienne," (PhD Diss., l'Université Paris-Sorbonne, 1971), pp. 205-228.

(١٩) اقتباس من:

Tessler, "Political Change and the Religious Revival in Tunisia," p. 10.

(٢٠) "Code du Statut Personnel," Décret du 13 août 1956.

وأربعين عاماً)[٢١]. كما بدأت النساء التونسيات يدخلن الجامعات بسرعة.

لم يسمح بورقيبة على مدى الواحد والثلاثين عاماً من حكمه بإجراء انتخابات حرة. أحد أسباب عدم مطالبة دائرته الانتخابية ذات الطبقة الوسطى، ذكوراً وإناثاً، بالانتخابات هو أن بورقيبة طرح علانية هذا النوع من الأسئلة: «كل هذه الإصلاحات التحديثية والمعلمِنة التي قمت بها ضدّ المسلمين التقليديين. بعدي؟ بانتخابات حرة؟ ما الذي سيحصل؟».

أزيل بورقيبة من الحكم عام ١٩٨٧ على يد بن علي، بما سمي «انقلاب الدكتور» (بسبب الادعاء أن بورقيبة أصيب بالعته). أدى تكسير بسيط للجليد تحت حكم بن علي إلى عودة بعض المعارضين الكبار، وأدى في النهاية إلى انتخابات تشريعية أكثر تنافسية قليلاً في عام ١٩٨٩. تحدّى مزيد من المسلمين الغاضبين بن علي في سياق الثورة الإيرانية التي وقعت في عام ١٩٧٩، ونمو «جبهة الإنقاذ الإسلامية» في الجزائر المجاورة، والاستياء المكبوت من بعض المسلمين بسبب إقصائهم كقوة سياسية، وبروز خريج الزيتونة والصادقية: راشد الغنوشي، كزعيم لجماعة سياسية: النهضة، يمكن أن تحشد المعارضة. على الرغم من أنها لم تكن قانونية، وبالتالي لم يُسمح لها بالمشاركة كحزب؛ قدمت النهضة مرشحيها في انتخابات عام ١٩٨٩ كمستقلين. وبما أنها لم تكن انتخابات عادلة بالتأكيد؛ حتى مسؤولو بن علي اعترفوا أن «مرشحي النهضة المستقلين» ما زالوا يملكون ١٥ في المئة من مجموع الأصوات (و٣٠ بالمئة في العاصمة التونسية). في فضاء مستقطب، قُتل شخصان في انفجارات، اتهم بهما الإسلاميون، وقد اتهم بن علي النهضة ولم يتضح بعد من هو الفاعل. في السنوات التالية؛ تشير تقديرات النهضة، ومجموعة حقوقية تونسية، ومنظمة العفو الدولية إلى أن ٢٠ ألف عضو من النهضة على الأقل حوكموا بتهمة التخريب وأرسلوا إلى السجون، و١٠ آلاف منهم على الأقل ذهبوا إلى المنفى، وبعد مرور كثيرين منهم بالجزائر، مثل الغنوشي[٢٢]، تحوّل الودّ إلى جليد.

---

(٢١) انظر لبيان الأمم المتحدة حول سياسة إلغاء الرق من بنك بيانات سياسات السكان الموجود في قسم السكان لمديرية الاقتصاد والشؤون الاجتماعية للأمم المتحدة:

<http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/tunisia.doc>.

(٢٢) مقابلة مع سمير بن عمر، محامي دفاع والأمين العام للـ«جمعية الدولية لمساندة المعتقلين السياسيين»، تونس، ٢٩ أيار/ مايو ٢٠١١. انظر أيضاً: =

ساعد الاستقطاب الجديد بن علي على مدّ حكمه السلطوي لأكثر من عقدين لاحقين. وكما كان تحذير بورقيبة من أن الإسلاميين سيتسببون بتراجع مكاسب العلمانية؛ زاد بن علي التخويف من العنف الإسلامي، مدعوماً بسياق الحرب الأهلية الدموية بين الإسلاميين والجيش في الجزائر المجاورة، حيث جادل أنه هو وحده ونظامه يستطيعان إيقاف هذا العنف[٢٣].

إعادة ظهور بعض تنظيمات وعمليات التسامحات المتبادلة المتوافقة

تضع أدبيات الانتقال الديمقراطي تفريقاً أساساً بين مهمات المقاومة من داخل «مجتمع مدني» يساعد على تفكيك نظام سلطوي، ومهمات «مجتمع سياسي» يساعد على بناء نظام ديمقراطي. واحدة من المهمات الفارقة البنائية للمجتمع السياسي هي تشكيل الاتفاقات والتسويات بين زعماء المعارضة حول قضايا محددة كخطة مشتركة لحكومة مؤقتة بعد انهيار النظام السلطوي، أو استسلامه للسلطة وتوقيت الانتخابات ونوعها التي ستولد سلطات وأجساماً حاكمة وكاتبة للدستور على أسس ديمقراطية.

في نظري، امتلكت تونس ومصر أحد أكثر حركات المقاومة المدنية إبداعاً وتأثيراً في تاريخ حركات الدمقرطة، إلا أنه ومن تاريخ كتابة هذه المادة، في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، فعلت مصر أقل بكثير مما يجب لإيجاد مجتمع سياسي فعال، وأقل من أي بلد كان قد قام بانتقال ديمقراطي ناجح بحسب ما أعلم. وكانت تونس قد حققت على النقيض تقدمات منطقية نحو إيجاد مجتمع سياسي ديمقراطي وفعال ومتجانس نسبياً، ومما أسهم كثيراً في هذا النجاح التونسي النسبي هو أن كلاً من الزعماء الإسلاميين

Amnesty International, "Tunisia: Prolonged Incommunicado Detention and Torture," (March= 1992 MDE 30/004/1992).

(٢٣) إلى درجة جيدة، عمل هذا «الخوف المزدوج» الذي وضعه النظام مع بن علي. في ٢٠١٠، خلصت إحدى الشهادات إلى أن «عدداً من الديمقراطيين العلمانيين كانوا متواطئين على مضض مع سلطوية بن علي... لكونه أهون الشرين». انظر:

Christopher Alexander, *Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb* (London: Routledge, 2010), p. 66.

والعلمانيين عملوا على تجاوز مخاوفهم وعدم ثقتهم المتبادلة بعقد اتفاقات وضمانات معقولة في مجتمع سياسي. بهذه العملية، بدؤوا بإعادة بناء علمانية متوافقة مع التسامحات المتبادلة التي دمرها علمانيو تونس وأصوليو التحديث بين عامي ١٩٥٦ و٢٠١١.

فيما يأتي، سأنظم بحثي حول ثلاث فرضيات، بالكاد، تشكّل القصة الكاملة للمرحلة الانتقالية في تونس، لكنها تلفت الانتباه إلى المساحات التي نجحت فيها تونس بتفاوت شديد مع فشل مصر الابتدائي في مرحلتها الانتقالية.

أولاً، الفرضية الدينية: في البلدان التي يُتوقع أن يكون فيها الصراع الديني بارزاً؛ كلما ازدادت درجة تحرك الأحزاب السياسية الكبرى المبنية على الدين والأحزاب العلمانية الكبرى باتجاه قبول كلا المتطلبين الجوهريين للـ«تسامحات المتبادلة» قبل أو بعيد بدء محاولة انتقال ديمقراطي؛ ازدادت فرصة نجاح هذه المرحلة الانتقالية. تجريبياً، هذا يعني أن الأحزاب الكبرى المبنية على الدين لا تجادل بأن القانون الذي صنعه الله متفوق على القانون الذي صنعه الإنسان، وهذا ينتهك المبدأ الأول الكبير للـ«تسامحات المتبادلة»، كما يعني أن الأحزاب العلمانية الكبرى لا تنكر حق المواطنين المتدينين بإعلان قيمهم بشكل ديمقراطي في مجتمع مدني وسياسي، وهو إنكار قد ينتهك المتطلب الثاني الكبير للـ«تسامحات المتبادلة».

ثانياً، الفرضية المدنية ـ العسكرية: من وجهة نظر الدمقرطة، بتصوري، فإن أهم جانب في دراسة العسكري هو العلاقات المدنية ـ العسكرية، وليس العسكرية بحد ذاتها. تجريبياً، هذا يعني أنه كلما قلّ عدد المواطنين المتنازلين عن حقهم بالحكم للعسكري، بطريقة تبادل من نوع «انقلاب ١٨ برومير» مقابل ما يعتبرونه حماية من تهديدات منافسين دينيين أو طبقيين قد تنتج من الديمقراطية؛ ارتفعت فرصة انتقال ديمقراطي ناجح وغير تقييدي عسكرياً[٢٤].

---

(٢٤) بالتنازل «البروميري» للجيش، أشير إلى التوترات التي وقعت خلال الثورة الفرنسية بين فصائل الثورة المختلفة، والتنازلات لنابليون بونابرت، والتي مكنته من حيازة السلطة. انظر:

Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (numerous editions).

ثالثاً، فرضية المجتمع السياسي: وهي تقر أنه، تجريبياً، كلما ارتفعت درجة تقارب الفاعلين السياسيين والأحزاب من بعضهم بعضاً أو ارتفعت درجة توافقهم على قواعد لعبة التنافس على سلطة سياسية ديمقراطية؛ ازدادت فرصة انتقال ديمقراطي ناجح.

بقراءتي للسنة الأولى من الربيع العربي، هذه العمليات الثلاث، التي تعزّز بعضها بعضاً، تحسب بالنسبة إلى تونس بشكل إيجابي، وبالنسبة إلى مصر بشكل سلبي. إنها تختصر كثيراً من تفسير لماذا حقّقت تونس المتطلبات الأربعة كلها (التي تناقش في الخاتمة) لانتقال ديمقراطي كامل في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، بينما لم تحقق مصر أياً منها حتى الآن[٢٥].

الفرضية الدينية

أكبر الأحزاب وأكثرها تأثيراً وتنظيماً في تونس ما بعد بن علي، هو الحزب السياسي المتأثر إسلامياً: النهضة. في آذار/مارس ٢٠١١، أثناء مقابلاتي في تونس مع بعض أفراد الصحافة المتحررين حديثاً، وبعض العلمانيين البارزين؛ وجدت أن كثيراً منهم خائفون من فكرة إجراء انتخابات حرة. إن بعض الذين قابلتهم، مثل أقرانهم في مصر، كانوا يلعبون بخيارات «بروميرية»[*]، أي خيار مبادلة احتمالية حكم مدني ديمقراطي مقابل الحماية الآمنة التي يقدّمها جهاز سلطوي، الجيش في هذه الحالة.

إلا أنه كان من الصادم في مقابلاتي في حزيران/يونيو وتشرين الثاني/نوفمبر، أن البروميرية، إن لم يكن الخوف، بدأت بالتراجع في تونس. لماذا؟

قابلت، في عام ١٩٩٧، في لندن وأوكسفورد زعيم النهضة المنفي، راشد الغنوشي، كجزء من مقالتي حول التسامحات المتبادلة. في شباط/فبراير ٢٠١١، بعد عودة الغنوشي إلى تونس بعد عقدين من المنفى، التقينا

---

(٢٥) لأسباب مرتبطة بالطول، في هذه المقالة سأركز على تونس، لكنّي أقدّم دليلاً جوهرياً على هذا التأكيد حول مصر في منشوري لـ "Freedom House"، في ١٣ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢:
"The Recurrent Temptation to Abdicate to the Military in Egypt," <http://blog.freedomhouse.org/weblog/2012/01/two-perspectives-on-egypt's transition.html>.

(*) نسبة إلى انقلاب ١٨ برومير (المترجم).

مجدداً بشكل قصير بعد مقابلاتي مع ثلاثة من كبار مسؤولي الإخوان المسلمين في مصر. سألت الغنوشي بسرعة ما رأيه في برنامج الإخوان المسلمين المنكِر لأهلية النساء والمسيحيين للترشح للرئاسة. أجابني بسرعة: «الديمقراطية تعني المساواة لكل المواطنين، وبرنامج مثل هذا يقصي ٦٠ في المئة من كل المواطنين وهي غير مقبولة»[٢٦]. قال الغنوشي إنه دخل في اتفاقيات (تم تأكيدها بمقابلات ووثائق متعددة) مع عدد من الأحزاب السياسية في عام ١٩٨٨، وبشكل متواصل منذ عام ٢٠٠٣، قائلاً إن النهضة يجب أن لا تتراجع عن قانون أسرة تونس التقدمي[٢٧]. تحدثنا حول مجلس شريعة مقترح في برنامج الإخوان المسلمين المصريين لعام ٢٠٠٧، والذي قد تكون وظيفته مراجعة التشريع البرلماني، وكان واضحاً أنه اعتَبر ذلك تدخُّلاً غير مضمون للسلطة الدينية في السلطة الديمقراطية، أي انتهاكاً للتسامحات المتبادلة. وأصر على أنه لا هو ولا حزبه قد يدفعون لشيء كهذا.

في مقابلة لاحقة في أيار/مايو ٢٠١١ مع الغنوشي؛ سألت إن كانت النهضة أقرب للإخوان المسلمين المصريين، أو لحزب العدالة والتنمية التركي. أجابني الأمين العام المنتخب للنهضة (ولاحقاً رئيس وزراء تونس)، حمادي الجبالي، الذي كان حاضراً، بقوله: «نحن أقرب كثيراً للعدالة والتنمية التركي من الإخوان المسلمين. نحن حزب مدني ينبثق من واقع تونس، ولسنا حزباً دينياً. يعتقد الحزب الديني أن شرعيته تأتي من الله وليس من الشعب. ويعتقد الحزب الديني أنه يملك الحقيقة ولا يستطيع أحد أن يعارضه لأنه يملك الحقيقة». وافق الغنوشي على ذلك وأضاف أن هدفنا

---

(٢٦) مقابلة مع راشد الغنوشي، تونس، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١١.

(٢٧) ليزا أندرسون، في مقابلتها حول فترة ذوبان الجليد القصيرة وميثاق عام ١٩٨٨، تشير إلى أن الممثّل الإسلامي في الميثاق وافق على «الاحتفاظ بقانون الأحوال الشخصية». انظر:

Lisa Anderson, "Political Pacts, Liberalism, and Democracy: The Tunisian Pact of 1988," *Government and Opposition*, vol. 26, no. 2 (1991), pp. 244-260.

منذ عام ١٩٨٠، أكد الغنوشي الحاجة إلى مزيد من المساواة بين الرجال والنساء داخل الإسلام. انظر اقتباسات حول هذا التأثير في:

Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

«دولة مدنية وليس دولة دينية»[٢٨]. ومع استمرار الحملة، استمر الغنوشي والجبالي بمحاولة تقليص المخاوف من الأصولية الإسلامية. لم يقتنع كثير من العلمانيين - إن لم يكن معظمهم - بذلك، لكن لم يكن عند النهضة على الأقل برنامج منكر معادٍ للتسامحات المتبادلة (كما فعل الإخوان المسلمون في مصر) يمكن للعلمانيين أن يستنكروه.

فرضية العلاقات المدنية - العسكرية

بعكس مصر، حيث أمسك الضباط بالرئاسة بشكل مستمر منذ محاولة «الضباط الأحرار» السيطرة على السلطة في ٢٢ تموز/يوليو ١٩٥٢؛ لم يحكم الجيش في تونس يوماً واحداً. بدلاً من ذلك، أبقى بورقيبة ثم بن علي خاصة الجيش صغيراً، وحكم بدعم الشرطة المكروهة وقوات أمن المخابرات التي تجاوز عددها بحسب بعض التقديرات أكثر من ستمئة ألف عنصر (مقابل جيش مؤلف من خمسة وثلاثين ألف عنصر). إضافة إلى ذلك، إذا كان المواطنون التونسيون يريدون حماية برومبرية، فإنهم قد يتنازلون عن السلطة الجوهرية لقائد أركان الجيش الوطني المحبوب رشيد الذي واجه الشرطة الفاسدة وطرد بن علي من البلاد، ولكن، بعكس مصر، لم يفعلوا. خلال أقل من شهر من سفر بن علي؛ طالب المواطنون في المجتمع السياسي، مدعومين بناشطي المجتمع المدني، بمسؤولية وضع القواعد الأساسية لتحقيق انتقال ديمقراطي وحصلوا عليها.

فرضية المجتمع السياسي

بحسب جان دانييل، المعلّق الفرنسي ومؤسس مجلة **لو نوفيل أوبسرفاتور** (*Le Nouvel Observateur*)، فإن انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ في تونس كانت تمثل ثورة مضادة، وتجلياً يؤسف له للـ«ولاء للتراث» بدلاً من «انتصار الحرية»[٢٩]. يظهر ممّا كتبه دانييل أن الانتخابات كان يمكن أن تعتبر تقدّماً للحرية إذا تبعها فقط نص يشبه النموذج الفرنسي للائكية

(٢٨) مقابلة مع راشد الغنوشي وحمادي الجبالي، تونس، ٣٠ أيار/مايو ٢٠١١.

(٢٩) Jean Daniel, "Islamism's New Clothes," *New York Review of Books* (22 December 2011), p. 72.

الفرنسية لعام ١٩٠٥، أي أكثر أشكال العلمانية اللاتوافقية مع الدين في أي ديمقراطية أوروبية غربية. كما أشير سابقاً، فإنّ نموذجاً كهذا، بصيغة أكثر تطرفاً، تمّ فرضه من الدولة في العلمانية السلطوية تحت حكم الحبيب بورقيبة وبن علي.

في نظري، الوصف الأنسب للوضع السياسي في تونس في تشرين الثاني/نوفمبر وكانون الأول/ديسمبر ٢٠١١ سيكون تسميته أول انتقال ديمقراطي ناجح في الربيع العربي. كيف تحقق هذا في تونس؟ هناك قصة معقدة تستحق عدة دراسات. في هذه المقالة القصيرة، سأبدأ تحليلي بناء على عدد من المقابلات وبعض الوثائق التي منحني إياها ناشطون. جوهر القصة هو التأسيس التدريجي لمجتمع سياسي، مثبت بمعارضة ديمقراطية ومُجمَع عليها نسبياً، تضم كلاً من العلمانيين وحزباً مسلماً مؤسساً دينياً كان مستعداً لتشكيل بيئة ديمقراطية في اليوم الذي يغادر فيه بن علي الرئاسة. المفاجأة بالنسبة إلي، وأظنها بالنسبة إلى كثيرين من المراقبين مثلي، هي أن هذا البناء كان قد بدأ قبل ثماني سنوات من سقوط بن علي. وكانت قد بدأت عملية مشابهة بشكل صادم لانتقال سياسي والتزام باللاعنف والديمقراطية في تشيلي في ثمانينيات القرن الماضي، وشارك فيها «الحزب الاشتراكي» العلماني، والحزب المؤسس دينياً «الحزب المسيحي الديمقراطي»، قبل ثماني سنوات تقريباً من هزيمة أوغستو بينوشيه في انتخابات، وشكلوا حكومة ائتلافية ناجحة بعد بينوشيه.

في حزيران/يونيو ٢٠٠٣؛ التقى أربعة ممثلين من الأحزاب السياسية الخمسة الكبرى (التي تملك اليوم أكبر عدد من المقاعد في الجمعية التأسيسية المنتخبة تواً في تونس) في فرنسا، وناقشوا ووقعوا بشكل شخصي «نداء تونس»[٣٠]. دعت الديباجة إلى الاعتماد على أعمال وخلاصات

---

(٣٠) أعطيتُ ذلك، بالأسماء وانتماءات الموقعين، من عدة مشاركين. نسخة فرنسية متاحة على:

<http://www.cprtunisie.net/spip.php?article30>.

تضمن المشاركون الرؤساء المختلفين للـ«مؤتمر من أجل الجمهورية»، و«التكتل»، و«الحزب الديمقراطي التقدمي». تم تمثيل النهضة برئيس المكتب السياسي لأن رئيسيْها كانا إما في السجن أو ممنوعين من الحصول على تأشيرة لفرنسا.

التقدمي العظيم والمؤسس الدستوري لحيادية الدولة الدينية: خير الدين، والمدافع الكبير عن مساواة المرأة: الطاهر الحداد، اللذين ناقشت كليهما سابقاً. استمرت حركة «نداء تونس» بالتشديد على المبدأين الجوهريين للتسامحات المتبادلة: (١) أيُّ حكومةٍ منتخبة مستقبلية ستكون «مؤسسة على سيادة الشعب على أنها المصدر الرئيس للتشريع»، وليست على شريعة الله، و(٢) «ستضمن الدولة حرية المعتقدات للجميع والحيادية السياسية لأماكن العبادة». وافقت النهضة ـ الشبيهة بالعدالة والتنمية في تركيا أو «الحزب المسيحي الديمقراطي» في ألمانيا ـ ذات الأصل الديني، على هذين التفاهمين الجوهريين.

أكثر من ذلك، وكما رأينا، كان واحداً من إنجازات بورقيبة تأسيس أكثر قوانين الأسرة والسياسات تجاه المرأة مساواةً في العالم العربي، طالب «نداء تونس» الذي وقعته النهضة بـ«المساواة الكاملة بين النساء والرجال».

منذ عام ٢٠٠٥، واحد من الأحزاب السياسية الأربعة الرئيسة معاً، مع ممثلين من الأحزاب السياسية الأصغر، التقوا لإعادة تأكيد التزامهم بمبادئ «نداء تونس» وتعزيزه. إحدى الوثائق، الموضوعة تحت عنوان «هيئة ١٨ أكتوبر للحقوق والحريات في تونس» أكدت أنه نتيجة «النقاش استمر ثلاثة شهور بين زعماء الأحزاب»، وصلوا إلى إجماع حول عدد من القضايا الحَرِجة. **أولاً**، المتعلقة بالنساء، فكل الأحزاب، بما فيها النهضة، دعمت بتفصيل كبير سياسات قانون الأسرة التقدمي الحالي. **ثانياً**، تقرّ الوثيقة بأن أي دولة ديمقراطية مستقبلية يجب أن تكون «دولة مدنية... تأخذ شرعيتها من إرادة الشعب». **ثالثاً**، أكدت أن «الممارسة السياسية نظام إنساني... بما ينفي عنها أي شكل من أشكال القداسة». **رابعاً**، تدّعي الوثيقة أنه «لا إكراه في الدين، وهذا يتضمّن الحق باعتناق دين أو مذهب أو لا»[٣١].

أنا لا أقول إن مجتمعاً سياسياً متطوراً كان موجوداً بالكامل في تونس قبل سقوط بن علي، لكنني أقول إن الأحزاب الأربعة التي حصلت على أكثر من ٦٠ في المئة من الأصوات في أول انتخابات حرة في تشرين الثاني/

(٣١) أعطيت لي في مقر أكثر حزب علماني في التحالف الحالي: «التكتل»، من أحد صائغيه، تونس، ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر. الترجمة من العربية: مصطفى حنفي.

نوفمبر ٢٠١١ كانت تفاوض ووصلت إلى مبادئ سياسية ديمقراطية متوافَق عليها لدولة تسامحات متبادلة متوافقة، قبل ثماني سنوات من سقوط بن علي.

خلال أيام من سقوط بن علي، رسمت الحكومة الانتقالية، التي كانت ما زالت مشكّلة من وزراء بن علي، تنظيماً جديداً لوضع إجراءات لانتخابات رئاسية سريعة، على ما أظن من قبل محمد العنوشي الوزير الأول لبن علي، إلا أن واحدة من مظاهرات ناشطي المجتمع المدني، وتحديداً في ساحة القصبة أمام مكتب رئيس الوزراء دعت بشكل عام إلى تعيين بن عاشور رئيساً لها، وتلقت دعماً سريعاً من ناشطي المجتمع السياسي وأُجبرت على تشكيل هيئة جديدة تمثّل كل الأحزاب السياسية والمجتمع المدني وهي الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي. كانت الهيئة المؤسَّسة حديثاً واحدة من أنجح التنظيمات وأكثرها توافقاً في تاريخ تحقيق انتقال ديمقراطي. لم يتأسس شيء كهذا في مصر خلال الشهور العشرة الأولى من سقوط مبارك، عندما أسس الجيش، عن طريق «المجلس الأعلى للقوات المسلحة»، كل الحوار السياسي البارز عبر أكثر من ١٥٠ بياناً رسمياً صدر من جانبهم وحدهم.

في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، تحدّثت مطوّلاً مع بن عاشور نفسه، ومع بعض أعضاء اللجنة من الأحزاب السياسية والمجتمع المدني، ومع اثنين من المستشارين السياسيين الخبراء (لكن لا يملكان حق التصويت) لبن عاشور. أُعطيتُ كذلك عدداً من الوثائق التي صوّتت عليها الهيئة. هذه بعض النقاط التي ناقشوها مطوّلاً والقرارات التي اتخذوها:

١ ـ اعترفت اللجنة أن كثيراً من التغيرات كانت ضرورية لتحسين ديمقراطية تونس وتعزيزها، كما وافقت بشكل محق على التركيز كهيئة على القرارات التي لا يمكن الاستغناء عنها لخلق حكومة ديمقراطية لاتخاذ هذه القرارات (مثلاً: قوانين التصويت، الانتخابات الحرة والنزيهة).

٢ ـ أي مكتب أو تنظيم يجب انتخابه أولاً؟ قرروا أن أول انتخابات ستُعقد ستكون لتشكيل جمعية تأسيسية، وواحدة من مهماتها المركزية تقديم دستور جديد له السيادة في إقرار النظام الرئاسي أو شبه الرئاسي أو

البرلماني. كان هذا قراراً فارقاً، فإن انتخب الرئيس بشكل مباشر أولاً، فسيكون عنده قدرة كبيرة على تشكيل الدستور. كما أن القرار بالحصول على انتخابات مباشرة لرئاسة قوية قد يكون مثبّطاً لبناء الأحزاب، لأن كثيراً من الشخصيات السياسية البارزة، كما في مصر، قد تقرر المشاركة كمرشحين رئاسيين مستقلين بلا أحزاب.

٣ ـ تم التوافق على أن الجمعية التأسيسية، بناء على شرعية الانتخاب، ستختار حكومة مسؤولة أمام الجمعية وخاضعة (كما في مرحلتي الانتقال الإسباني والهندي) لتصويت حجب الثقة.

٤ ـ تم التوافق على أن النظام الانتخابي سيكون نظامَ تمثيل نسبي تماماً. هذا القرار تم فهمه بشكل صحيح وكان له تبعات حرجة معارضة للأغلبية ومعززة للديمقراطية ومشجعة للتحالفات. إذا تم اختيار النظام الإنكليزي ذي «الفوز للأكثر أصواتاً، بنظام الدوائر الفردية»، فإن النهضة، التي حصلت على المركز الأول في ٩٠ في المئة من المناطق الانتخابية، كانت ستفوز بـ ٩٠ في المئة تقريباً من المقاعد، بدلاً من ٤١ في المئة التي حصلت عليها بموجب نظام التمثيل النسبي.

٥ ـ للمساعدة على تعزيز مشاركة قوية للنساء في عملية كتابة الدستور، تم التوافق على السعي لتعزيز المساواة بين الرجال والنساء، بتمثيل متساوٍ للمرأة على القوائم الانتخابية[٣٢]. بكل الشهادات؛ كانت حركة النهضة، الملهمة إسلامياً، هي الحزب الأول في قبول هذه المساواة.

٦ ـ لضمان أن كل الأحزاب المشاركة تثق بعدالة النتائج الانتخابية، تقرَّر تأسيس أول هيئة انتخابية مستقلّة في تونس، ودعوة المراقبين الانتخابيين الدوليين ومنحهم صلاحيات رقابة موسّعة. في تناقض حادّ، في مصر، رفض المجلس العسكري بدايةً، بقرار من جانبه، دخول المراقبين الدوليين إلى الأرض المصرية لأن دخولهم سيعدّ انتهاكاً لسيادة مصر. في النهاية، سمح

(٣٢) الحصيلة الفعلية لهذه الانتخابات لم تقدم، لسوء الحظ، المرجو من أجل المساواة، لأنه بينما كان خمسون في المئة من مرشحي الأحزاب السياسية كلها هم من النساء، باستثناء النهضة، فإنّ أياً منها تقريباً لم يضع أسماء النساء أولاً. في عدة دوائر انتخابية، مرشح واحد فقط من الحزب فاز، وترشح من الرجال عدد أكثر من النساء. ومع ذلك، فإن ربع أعضاء الجمعية التأسيسية تقريباً نساء.

المجلس العسكري بدخول بعض «المتابعين» للانتخابات، الذين كان عددهم وصلاحياتهم أقل بكثير من تونس.

٧ ـ حول قضية ما يجب فعله بحزب بن علي الرسمي، قررت الهيئة منع الحزب وبعض أهم قياداته من الترشح للانتخابات الأولى. وعلى الرغم من ذلك، وسعياً لعدم إقصاء عدد كبير من المواطنين من المشاركة في الانتخابات الأولى الحرة، أعلنت الجمعية أن أعضاء حزب بن علي السابق و/أو داعميهم يملكون حرية تشكيل أحزاب جديدة.

في ١١ نيسان/أبريل من عام ٢٠١١، صوّت ما يقارب الـ ١٥٥ عضواً من هيئة بن عاشور على هذه الحزمة من الإجراءات لإيجاد انتقال ديمقراطي. كان هناك انسحاب لعضوين وامتناع عن التصويت لعضوين آخرين؛ وصوّت الأعضاء الآخرون جميعاً عليها، وتبع ذلك انتصار تضامني.

خلاصة

في كتابنا **مشاكل الانتقال الديمقراطي والاندماج: جنوب أوروبا، أمريكا الجنوبية، وأوروبا ما بعد الشيوعية** *(Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe)*، يوضح، خوان لينز وأنا، ما نعتقد أنه مطلوب لإتمام انتقال ديمقراطي ناجح. المطلب **الأول**؛ هو «الوصول إلى توافق كاف حول الإجراءات السياسية لإنتاج حكومة منتخبة». **الثاني**؛ هو «وصول حكومة إلى السلطة بانتخابات مباشرة وشعبية». **الثالث**؛ هو «بحكم الواقع فإن هذه الحكومة تملك السلطة لإنتاج سياسات جديدة». **الرابع**؛ هو أن «السلطة التشريعية والقضائية التي أنتجتها الديمقراطية الجديدة ليس عليها مشاركة السلطة مع الهيئات الأخرى قانوناً» (مثل الجيش أو الزعماء الدينيين)[٣٣].

بحسب هذه المتطلبات، يمكن القول إن تونس أتمّت انتقالاً إلى الديمقراطية عندما أُقرّ كل الوزراء المرشحين ورئيس الوزراء من قبل

---

(٣٣) Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1996), 1.

البرلمان، وشرعوا بالقيام بمهماتهم في ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١.

لا يعني انتقال ديمقراطي تام كهذا، بالطبع، أن الديمقراطية تحققت بنجاح. كثير من الإصلاحات السوسيواقتصادية مطلوبة، والديمقراطية دائماً مجرد «حكومة في الوقت الحاضر» وسياسياً أمامها بعض الأخطار التي يجب حمايتها منها بدستور غير قائم على الأغلبية(*)، وجسم قضائي مستقلّ يقظ، ومجتمع مدني قوي ومؤثّر، وصحافة حرة.

ولكن، عند كتابة هذه السطور، في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، كان أمام ديمقراطية تونس الناشئة، بالاعتماد على القرارات المتوافق عليها بالتراضي في ١١ نيسان/أبريل ٢٠١١ وقرارات الناخبين، عدد من القيود الكبيرة الحاضرة.

كان هناك قيد ديمقراطي كبير وهو أن النهضة فازت فقط بـ٤١ في المئة من مقاعد الجمعية التأسيسية، وبالتالي كان عليها تشكيل ائتلاف مع حزبين علمانيين آخرين للحصول على أغلبية الخمسين زائد واحد لتشكيل حكومة. إذا خضعت النهضة للضغوط من المسلحين الإسلاميين في قواعدها أثناء عملية بناء الدستور، فإن الحزبين العلمانيين في الائتلاف سيكون عندهما ذرائع للانسحاب من التحالف الحاكم. كانت النهضة ستخسر، في التشكيل البرلماني الذي وُجد من خلال قوانين نيسان/أبريل ٢٠١١، سيطرتها على الجمعية التأسيسية.

كان هناك قيد كبير آخر، هو وجود توافق بالفعل بين كل زعماء المعارضة والحكومة الذين تحدثت معهم - بمن فيهم أحمد نجيب الشابّي، زعيم أهم حزب معارض علماني «الحزب الديمقراطي التقدمي»، الذي حصل على نتائج أقل كثيراً من المتوقع - على أن الانتخابات كانت فعلاً حرة ونزيهة. قال الشابّي إنه كان متأكداً أن هناك انتخابات حرة ونزيهة كانت ستعقد مجدداً خلال ١٢ إلى ١٨ شهراً بعد إتمام الجمعية التأسيسية أعمالها. عندما سألت الشابّي لماذا فشل في انتخابات الجمعية التأسيسية، أجابني أنه ارتكب خطأ اتباع نصيحة مستشاريه الانتخابيين الأمريكيين، الذين حثّوه على

(*) حافظ لحقوق الأقليات (المترجم).

التركيز على الإعلانات التلفزيونية. أخبرني أنه في الانتخابات القادمة سيبذل جهداً ووقتاً أكبر في التنظيم على مستوى القاعدة الشعبية. توقع أنه نظراً إلى مشاكل الاقتصاد العالمي والضغط الكبير على النهضة لتلبية وعودها الاقتصادية؛ فإن ائتلافاً أوسع من أحزاب المعارضة سيكون له فرصة كبيرة لتشكيل حكومة بعد الجولة القادمة من الانتخابات[٣٤].

الشابّي، وعملياً، كل زعماء المعارضة الذين تحدثت معهم، يرون الانتخابات «اللعبة الوحيدة المتاحة» لحيازة السلطة السياسية. هذا الافتراض السياسي المحفز بنفسه واحد من الأشياء التي اعتبرناها أنا ولينز قبل مدة طويلة ضرورية للديمقراطية. الأغلبية العظمى من زعماء الأحزاب السياسية الذين تحدثت معهم احتفوا بعمل الهيئة الانتخابية المستقلة ودور المراقبين الانتخابيين الدوليين وأرادوا وتوقّعوا منهم أداء دور مهم في الانتخابات القادمة.

ليست تونس الجزائر في عام ١٩٩٢ ولا فرنسا في عام ١٩٠٥. إنها ليست كذلك ثورة مضادة، بل انتقال ديمقراطي يملك به زعماء الأحزاب العلمانية وزعماء النهضة المتأثرين إسلامياً فرصة للإضافة على مخزون الأنماط الحالي من علاقات «الدين/ الدولة/ المجتمع» الديمقراطية. عادة، يميل المحلّلون إلى التقليل من أهمية تونس، لأنها أقل كثافة سكانية وأقل أهمية استراتيجية من مصر. ولكن، ولأنها البلد العربي الوحيد الذي لبّى المتطلبات الأربعة للانتقال الديمقراطي، فإن محللي الدمقرطة وناشطيها يولون اهتماماً أكبر للحالة التونسية، خصوصاً للكيفية التي تفاوض بها الفاعلون السياسيون العلمانيون والإسلاميون المتصارعون داخلياً، حول القواعد الديمقراطية للّعبة وشكلوا تحالفات مهمة.

(٣٤) مقابلة شخصية، تونس، ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١.

(٥)
العلمانية والثورة المكسيكية

كلاوديو لومنيتز

أهدف من هذه المقالة إلى تقديم عناصر أولية لدراسة العلمانية المكسيكية الراديكالية، على شكل حوار نقدي مع فكرة تشارلز تايلور حول العلمانية. إن هذا مسعى ذو حدين، فهو يسعى من ناحية إلى اكتشاف صحة بعض مفاهيم تايلور الجوهرية من أجل تحليل العلمانية في المكسيك وأمريكا الأيبيرية، ويحاول من الناحية الأخرى وضع تلك المنطقة على القوس التاريخي الذي يشرحه تايلور ويضع تصوّراته. تأتي مساهمتي بهدف تحديد مقاييس تاريخية ومفاهيمية جديدة في هذه الحالة، وليس بهدف الاعتماد على المصادر السابقة فقط أو على شكل تفحّص تجريبي روائي.

عندما قرأت كتاب **عصر علماني**، شعرت بشيء من الاضطراب بخصوص محدّدات موضوعه التاريخي: «الغرب»، الذي يصف تايلور علمانيته السياسية بأنها تطوُّر ديالكتيكي من «عالم مسيحي لاتيني» قروسطي. يشاركني شعوري بهذا الاضطراب عدة باحثين عاملين في أمريكا اللاتينية، المنطقة التي كانت منذ بدايتها نوعاً من «غرب بعيد» بمجال ديني بُنِيَ بشكل كبير على جهود «المسيحيين اللاتينيين» المسلّحين الذين كانوا مساهمين مباشرين في المصفوفة الثقافية التي يناقشها تايلور. هذا الاضطراب باختصار مرتبط بسؤال سيفضّل أي دارس مدرِك لأمريكا اللاتينية تجنبه تقريباً.

وبالفعل، إن سؤال كون أمريكا الأيبيرية غربية أم لا مشحون سياسياً

للغاية، لدرجة أن أي مخطط يقدم إجابة واضحة له سيكون عرضة للانزلاق إلى مأزق. لذلك، فإن جيل المفكرين السياسيين المبدعين لأمريكا اللاتينية الذين تتزعمهم شخصيات مثل خوسيه مارتي (José Marti)، وخوسيه إنريكي رودو (José Enrique Rodó)، ولاحقاً خوسيه فاسكونسيلوس (José Vasconcelos) اعتبروا «أمريكانا نحن» (أمريكا الأيبيرية) هي الوريث الحقيقي للثقافة الغربية وليست الولايات المتحدة المادية التي تخلت عن إرثها، لاحقاً خلال الحرب العالمية الأولى، ولا أوروبا التي ضلت طريقها. كان عند القوميات الأمريكية اللاتينية بذلك نوع من التأثير الهلنستي (المشابه للقومية الألمانية)، أو أنها عرفت نفسها بالحضارة الفرنسية والوحدة اللاتينية، مقابل الحضارة الإنكليزية.

رؤى شعوب أمريكا اللاتينية المعادية للغرب موجودة كذلك قطعاً. يمكن للشخص أن يجدها مترسخة في الوثائق الرسمية، كما في دستور بوليفيا الجديد على سبيل المثال. أخيراً، ولكن ليس آخراً، هناك صورة جاهزة لهذه الشعوب على أنها نامية (متأخرة، بالطبع) على طول مسار مشابه لمسار الولايات المتحدة. هذه كلها أنماط مختلفة من التعرف يمكن تبنّيها دائماً جميعاً أو أي منها من قبل المحتفين القوميين في المنطقة (كما يمكن القول).

من منظور تاريخي صارم، تملك أمريكا الأيبيرية ما يكفي من الحق لتكون غربية كالولايات المتحدة أو أستراليا أو كندا أو نيوزلندا، ولكنها تملك ما يكفي من الحق لتفكر من تلقاء نفسها بأنها ليست غربية مثل جنوب أفريقيا أو الهند. من المهم إيضاح هذا الغموض من البداية، لأن قضية موقع أمريكا الأيبيرية في قصة تايلور لا يمكن البدء بها بأي حكم مسبق حول موقعها داخل الغرب أو خارجه.

سيكون خط السير تقديم معايير للتفكير تاريخياً حول مشكلة العلمنة في أمريكا الإسبانية، للتركيز على الديناميات السياسية والثقافية للعلمنة في السياق ما بعد الاستعماري لواحدة من الجمهوريات التي ظهرت من تفكك الإمبراطورية الإسبانية، المكسيك، ثم تقديم تحليل موجز للظروف الثقافية وسياسة العلمانية للفترة القريبة من الثورة المكسيكية (١٩١٠).

معلومات عامة أوّلية: «إسبانيا» وأمريكا الإسبانية

لست مختصاً بأي شكل في تاريخ أمريكا اللاتينية الاستعماري أو تاريخ إسبانيا الحديثة المبكر، إلا أن كل تحليلات العلمانية لمكسيك القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، تعتمد في النهاية على فرضيات مسبقة مرتبطة بتلك الأوقات والأماكن، ومن الأفضل جعلها علنية، بما أنها غير مشتركة دائماً بالضرورة، حتى بين كل الخبراء.

سياسياً، كانت شبه الجزيرة الأيبيرية في القرنين الثاني والثالث عشر أرضاً لتعايش الممالك المسيحية والمسلمة والصراع بينها، بقطب مسيحي قوي في الشمال، وقطب مسلم قوي في الجنوب، وخليط في المنتصف. حقيقة التنافس يجب أن لا تبعدنا عن حقيقة أن المجالات كانت كلها متعددة دينية: كان في الممالك المسلمة أقليات مسيحية، وكان في الممالك المسيحية أقليات مسلمة. كان اليهود بارزين وحاضرين بأعداد مهمة في كلتا المدينتين المسلمة والمسيحية.

أدى هذا التاريخ المعقّد للعلاقات ما بين الأديان في الممالك المسيحية والمسلمة لأيبيريا إلى صعود تصورين متنافسين: أيبيريا القرون الوسطى المتأخرة كمكان للتعصب الديني الراديكالي ومعاداة السامية وأول موطن للـ«تطهير» العرقي الديني، أو بدلاً من ذلك، كمكان للتعايش (Convivencia) المتناغم نسبياً والفريد من نوعه الذي دمّره في النهاية قليلٌ من المتطرفين. انعطفت هاتان النظرتان المتناقضتان بعمق بسبب مضامينها لتاريخ القرن العشرين؛ إذ اكتشف مؤرخو بداية القرن العشرين الإسبانيون التقدميون التعايش بوصفه صورة لاحتمالات بديلة لإسبانيا، في وجه كل من الكاثوليكية المؤيدة لسلطة البابا المطلقة وصعود موجة السيناركية الكاثوليكية الفاشية. إن تأكيد التاريخ العميق لمعاداة السامية ومعاداة المشاعر المسلمة وارتباطها بطرد اليهود ولاحقاً طرد الموريين، تم تطويره من قِبل المؤرخين اليهود تحديداً كجزء من التاريخ الأوسع للتطهير العرقي. آخر ردود الفعل مجدداً مرتبطة بالرغبة في مواجهة الإسلاموفوبيا المعاصرة في أوروبا أو لتقديم القوميين العرب لجينالوجيا تعزز صورة ذاتية متسامحة.

وبفضل الأبحاث الأكثر حداثة، تم تجاوز هاتين الصورتين المتناقضتين

من التسامح والتعصب، على الأقل في بعض المعارف الأخيرة، بمنظور لا يفهم التعايش الإسباني بوصفه نظام تسامح، بل بوصفه بدلاً من ذلك شبكة من السياسات التي وُجِّهت لإدارة التعصب المضبوطة بدقة[1]. لم يكن التعايش يعني المساواة، بل كان بدلاً من ذلك نظام سلطة واقتصاد بُني على الاختلافات الدينية، وعزّزها واحتواها داخل نظام هرمي، أساساً. هكذا، كانت أيبيريا واحدة من أكثف مناطق تواصل المسيحية مع الإسلام، كما اليهودية.

على الجانب المسيحي، كان للإصلاحات والحركات الإصلاحية ـ الأساسية في نظرية تايلور حول أصل العلمانية الغربية، التي يدعوها «أم كل الثورات» ـ وجود كبير في شبه الجزيرة الأيبيرية. حققت أنظمة رهبانيات الفقر والتسول المسيحية ـ الفرنسيسكان والدومنيكان ـ مكاسب هناك، والمسيحية المتشددة كانت حاضرة في جوانب متعددة من الحياة الاجتماعية، من الفن الديني إلى الأدب الشعبي المتشدد الناشئ، إلى تشريع الحياة المدنية.

على الجانب الآخر، لم تكن البلدات الإسبانية غالباً أبرشيات هادئة يستحضرها تايلور في نقاشه حول الحياة المسحورة السابقة لهذه الإصلاحات، لأن السياسات التي كانت تنظم الاختلافات الدينية التي لا يمكن التوفيق بينها ـ ما يمكن التفكير به على أنه قوانين طُورت لـ«تنظيم التعصب» ـ كانت حاضرة في البلدات المسيحية التي ضمت أقليات مسلمة ويهودية، كما هو الحال في البلدات المسلمة التي ضمت أقليات مسيحية ويهودية. باختصار؛ لم يكن الاتساق الديني المتضمن في نظرة تايلور للأبرشية الأوروبية (الشمالية) موجوداً.

بالفعل، لقد كانت أيبيريا أرضاً للتنافس الديني والتبعية والتمايزات والتسامح. كنتيجة لذلك، تطوّرت داخلها دينامية خاصة فيما يتعلق بقضية الإصلاح. كان ديالكتيك العالم المسيحي الذي ناقشه تشارلز تايلور معنياً

---

(١) انظر:

David Nirenberg: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), and "Conversion, Sex and Segregation: Jews and Christians in Late Medieval Spain," *American Historical Review*, vol. 107, no. 4 (2002), pp. 1065-1093.

بتوسيع المسافات بين النخب والأشكال الشعبية من التدين (المسيحي) وتطوّر نوع من الاستعلاء المسيحي المفرط كنتيجة لديالكتيكيات التمييز بين الأعلى والأدنى.

في إسبانيا، تعقدت التوترات بين المسيحية الشعبية والمسيحية النخبوية بمجموعة من الحدود والجبهات بين المسيحية والكفر. التشديد على عدد من المحددات والاعتمادات الداخلية بين الأديان مهم، لأن المسيحيين ارتبطوا بالمسلمين بطرق كانت من بعض الجوانب مميزة عن علاقتهم مع اليهود، على سبيل المثال. على الجانب الآخر، بينما توسعت المسيحية واستطاعت الهيمنة على شبه الجزيرة الأيبيرية كاملة وما وراءها؛ تبدّدت الحدود بين الاختلافات الخارجية التي لا يمكن التوفيق بينها (مسيحي/كافر)، لأنه لم يعد هناك أي ممالك مسلمة في شبه الجزيرة الأيبيرية، وأصبحت الاختلافات مفيدة بشكل رئيس لمنح الشكل للحدود الداخلية ولتشكيل أشكال جديدة من الخضوع كون إسبانيا احتلت الأمريكتين. في ذلك السياق؛ تطورت الأنماط المسلحة للإصلاح والأمن لتصبح اقتصاداً سياسياً حقيقياً.

أحد الأمثلة الرئيسة على ذلك هو تطوير التمايزات التي كانت مرسومة بين المسيحيين «القدامى» و«الجدد»، العملية التي حصلت على اعتراف قانوني في القرن الرابع عشر بصيغة نقاء الدم (limpieza de sangre)، ثم أعيد تبنيها في الأمريكتين، حيث استخدمت لتشرع نظام طبقة جديد.

روح الإصلاح في أمريكا الإسبانية

بالانتقال إلى أمريكا الإسبانية، ليس هناك شك أن الاستعمار هناك كان خاضعاً لهذا النوع من ديناميات الإصلاح التي ناقشها تشارلز تايلور. وبالفعل، أصبح الضغط لإظهار الولاء المسيحي ـ الملاحظ بشكل مختزل بالتفريق بين المسيحيين القدامى والجدد ـ أساس تنظيم السلطة السياسية والمكانة والطبقة.

كان لهذه القضية تأثيرات كبيرة من وجهة نظر الإصلاح. عندما دخلت الأمريكتان الموجة الإمبريالية؛ كانت شبه الجزيرة الأيبيرية تمر بعملية مستمرة يمكن أن نسميها اليوم بـ«التطهير العرقي»: الإدماج القسري، والاضطهاد،

وطرد الكفار. كانت الأمريكتان على النقيض، مكاناً مقدر له أن يؤسس من دون لطخة الكفر. كان ما يسمى بالهنود يُعتبرون وثنيين أكثر من كونهم كفاراً، وعلى النقيض من يهود إسبانيا ومسلميها؛ لم يكونوا بعد عرضة لكلمة الرب. لذلك، فقد كان هناك فرصة لتطوير مجتمع صاف وحر من تأثير الكفار. لهذا السبب، لم يكن يُسمح لليهود والموريين والمتحولين عن دينهم بالهجرة إلى الأمريكتين، وكان هناك جهود لحظر الانتقال وتنظيمه عبر المحيط الأطلسي للمسيحيين الجدد. بعد الإصلاح الديني، بالطبع، تعرض البروتستانت للحظر الأكثر حزماً.

على الجانب الآخر؛ التمييز بين المسيحيين القدامى والجدد ـ الذي استخدم في شبه الجزيرة الأيبيرية لتبرير الامتيازات السياسية والاقتصادية للنصارى القدامى مقابل المتحولين اليهود والمسلمين ـ وُجد الآن من قِبل المستعمِرين كأداة مفيدة لتأطير ظهور انقسامات طبقية بين «الإسبان» (Spaniards) الآن هم المسيحيون القدامى) والسكان الأصليين أو «الهنود» (الآن هم المسيحيون الجدد).

يوجد هنا توتر يستحق الاعتراف به؛ بينما كانت الأمريكتان مسرحاً لفضاء متخيل للنقاء المسيحي، كانتا قد استعمرتا أيضاً على أساس التمايزات القديمة المؤذية بين المسيحيين القدامى والجدد، والتي أصبحت تستنزف لخلق نظام طبقة شديد جديد بالكامل، حيث يدين المسيحيون الجدد (الهنود هنا) بالضرائب والخضوع السياسي للمسيحيين القدامى (الإسبان هنا).

تضمنت هذه التوجهات على الأقل تشكيل على الأقل بعض أنواع ما سمّاه تشارلز تايلور المسيحيين المفرطين. كان تصوُّر أمريكا مفهومياً على أنها يوتوبيا مسيحية مهماً تحديداً للبعثات المسيحية الأولى. توافق المنتسبون إلى رهبانيات الفقر والتسول على اختلافها مثل الدومينيكاني لاس كاساس والفرنسيسكاني توريبيو دي بينافنتي (موتولينيا) ـ في تمثيلهم للسكان الأصليين، على أنهم مسيحيون أكثر إخلاصاً من معظم المستعمِرين الإسبان. ذهب لاس كاساس إلى أبعد من ذلك بادّعائه أن الوثنية الأصلية أثبتت أن الهنود كانوا متفوقين مادياً بالنسبة إلى هذه اليوتوبيا المسيحية، فهم كانوا، لِنَقُل، مستعدين لأن يكونوا مسيحيين

مفرطين. إذاً، وعلى سبيل المثال، طرح لاس كاساس فكرته الكبيرة التي تقول إنه حتى الانتهاكات العلنية مثل التضحية بالإنسان كانت دليلاً على اجتهاد متفوق في القانون الطبيعي اللاحق، وبالتالي على وعدهم كمسيحيين: «وبذلك، فيما يتعلق بالنقطة الأولى، بالنسبة إلى كيفية التهيؤ لعقيدة آلهتهم ودينهم، فإن شعب إسبانيا الجديدة أثبتوا أنهم تجاوزوا الجميع في العالم، وهم يملكون ذكاء أفضل وأوضح وأقل اضطراباً، وحكماً أكثر تماسكاً ومنطقاً أوضح من البقية»(٢).

بدوره، أسس المبشر الفرنسيسكاني فاسكو دي كيروغا (Vasco de Quiroga) «ملاجئ خيرية» في ميتشواكان (Michoacan) ووادي المكسيك مستلهماً أفكار توماس مور. على الرغم من أنهم في النهاية فشلوا وانهاروا؛ إلا أن هذه الملاجئ الخيرية كان يمكن أن تخدم بنحو رائع نقاش تايلور (أو ميشيل فوكو) لروح الإصلاح في العالم المسيحي اللاتيني وصلته بالحداثة. إضافة إلى ذلك، على الرغم من فشل بعض البعثات التبشيرية اليوتوبية المبكرة، إلا أن التصوُّر بأن أمريكا الإسبانية ستكون مجالاً مسيحياً صافياً كان قد تعزز بعد «مجمع ترنت». إن دور إسبانيا، بوصفها حصناً للمسيحية الرومانية في «الإصلاح الديني المضاد»، جعل فكرة كون الإسبان معلمين محقين ومستحقين لرعاياهم المسيحيين الجدد فكرةً بدهية.

من الصحيح أن الرؤى المختلفة لأمريكا بوصفها مجالاً مسيحياً «صافياً» هُزمت بسبب الوقائع البراغماتية للاستعمار (وهي ليست متضمنة اقتصادَ المستعمرات الجديدة فقط، ولكن النسبة المنخفضة جداً بين رجال الدين والمتحوّلين دينياً أيضاً)؛ إلا أن احتمالية كون أمريكا مجالاً لإحراق القيم المسيحية ظلّ حياً بدرجة كبيرة، وبقي في الحقيقة كفكرة مهيمنة في تاريخ أمريكا الإسبانية الاجتماعي والسياسي والفكري.

على الجانب الآخر؛ فكرة أن الهنود كانوا مسيحيين جداً ضعيفي الإيمان وتطلّبوا ضبطاً وحراسة ثابتة، تضمّنت نزعة نحو إصلاح الناس، وإن

---

(٢) Fr. Bartolomé de las Casas, "Apologética historia sumaria...," in: Edmundo O'Gorman, ed., *Los indios de México y Nueva España (antología)* (Álvaro Obregón, Mexico: Editorial Porrũa, 1999), p. 104.

كانت ضمن إطار عمل كان أكثر تسامحاً مع «مسيحية شعبية» نظر إليها على أنّها مثقلة بالخطأ والخرافات وعرضة لأشكال متعددة من «الوثنية».

باختصار، كان هناك دينامية متوائمة وثيقة الصلة بحجج تايلور فيما يتعلق بتشكّل انقسام بين الدين الشعبي وتشدد الإصلاح: الغرور الذي أصاب الإسبانيين لكونهم مسيحيين قدامى برر الوصاية الإسبانية (الروحية والسياسية) وانتزاع التقدير الهندي، لكنه تطلّب بعض الانتباه الرسمي لادعاءات الطبقة العليا بالمعرفة والالتزام الديني الأكبر. على الجانب الآخر؛ صورة الهنود كشعب نقي وقابل للتشكيل: لم يكن الهنود كفاراً، لكنهم كانوا بدلاً من ذلك شعباً متواضعاً وبسيطاً، ويمكن لبساطتهم الكبيرة التي جعلتهم مرة أداة إبليس، أن تحولهم إلى مجموعة تقية بشكل فريد.

كان الإسبان تحت ضغط إثبات، على نحو دائم وصريح، بأن مسيحيتهم أصح من مسيحية من الهنود. كان هذا الضغط، لدرجة كبيرة، مخففاً بواسطة سياسة الكنيسة التي دعمت هذه الادعاءات بالمطالبة بحضور أكثر للإسبان في الأعياد الدينية (الصيام أوالصدقات أوالحشود أو الصلوات القصيرة) من الهنود. هكذا، المجالس الكنسية للمكسيك وليما ـ والبابا بنفسه ـ شرعوا الاختلافات بين الإسبان والهنود بتقييد مطالب طقوسية متمايزة وتوقعات بحسب كل «طبقة».

إضافة إلى ذلك، طور المستعمرون الإسبان في إسبانيا الجديدة آليات غير رسمية للتحكم بهذا الإطار. تجلى هذا، مثلاً، في التحول الذي أخذته مصطلحات مثل «لادينو».

بالمبدأ؛ تشير الكلمة إلى (النيو) لاتيني، سواء كلغة أو قدرة على الحديث بها. تحوّل المصطلح ليشير إلى اليهود والمسلمين الذين، لنَقُل: تثقفوا. في إسبانيا (وبعكس فكرة باسكال)، فإن الممارسة الخارجية لم تكن كافية لخلق مسيحي حقيقي. وبالفعل، كان التمييز بين العلامات الخارجية للتحول إلى المسيحية والجدارة الحقيقية بالإيمان اختبار مصداقية للحصول على التوظيف، وعضوية النقابات، ومكانة النبل. في السياق الأمريكي؛ تظهر أبحاث ماريا إيلينا مارتينيز (María Elena Martínez) أن شهادات نقاء

الدم، التي أصبحت مشروعة في إسبانيا نفسها في بداية القرن السادس عشر، ازدهرت مجدداً في الأمريكتين في القرنين السادس عشر والسابع عشر[٣]. في سياق كهذا، تطور مصطلح «لادينو» ببطء ليعني ذا الوجهين: المنافق أو غير الجدير بالثقة، وهو المعنى الذي ما زال يُستخدم في اللغة الإسبانية المكسيكية اليوم.

ولّد كل هذا مجالاً للإصلاح، كان متميزاً عن نظيره في أوروبا البروتستانتية لكنه ليس غريباً عنها، وأصبحت هذه النزعة الإصلاحية، بدورها مرجعية في الموجات اللاحقة من التجديد المسيحي. لقد تم إحياء الأفكار اليوتوبية حول بعث الإيمان المسيحي الفطري بين الشعوب الأصلية، على سبيل المثال، دورياً: في بعثات القرن الثامن عشر التبشيرية اليسوعية، وفي التجارب المتنوعة في التعليم الديني، بالتأكيد، لكن على نحو خاص في حياة القرنين التاسع عشر والعشرين السياسية. على الجانب الآخر، أوجدت الهوة بين الدين الشعبي والنخبوي فضاء رحباً لنوع من التمايزات بين الأعلى والأدنى التي يقدمها تايلور بوصفها الطابع الشكليّ للتدين في العالم المسيحي اللاتيني في القرون الوسطى.

باختصار، من الصعب وضع إسبانيا القروسطية وأمريكا الإسبانية الحديثة المبكرة إلى جانب بعضهما داخل عمليات الإصلاح للعالم المسيحي اللاتيني القروسطي، كما يفهمها تايلور (بقدر ما كان هناك حدود عادية مع الكفار داخل المسيحية الإسبانية في الفترة المبكرة ثم رَوْتنة [خلق روتين] نظام طبقة مبني على التمييز بين المسيحي والمسيحي المفرط في أمريكا). ولكن لا يمكن وضع التجربة الأمريكية ـ الأيبيرية بإنصاف خارج التاريخ الذي حدّده ـ إذ إن نمطية تايلور قد لا تكون مثيرة للاهتمام بشكل كاف لمشكلة الإصلاح في المناطق الحدودية مثل أيبيريا ـ أو في مناطق التوسع المتنازع عليها، مثل أيبيريا وأمريكا.

(٣) María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008).

مشكلة العلمانية في الجمهوريات الإسبانية ـ الأمريكية

حصل التحرر من الاستعمار في معظم أمريكا الإسبانية على شكل ثورات جماهيرية. غيرت هذه الثورات تكافؤ الفرص لتطور العلمانية السياسية (التي يصفها تايلور بـ«العلمانية١»)، وللظروف الثقافية للاعتقاد العلماني (التي يصفها تايلور بـ«العلمانية ٣»).

تأسست بعض السياسات المهمة في تكافؤ الفرص الجديد هذا، في الحقيقة، خلال الفترة الاستعمارية المتأخرة ضمن مجموعة من الإصلاحات الإمبريالية التي بدأت خلال أربعينيات القرن الثامن عشر واستمرت خلاله، لا أملك مجالاً لتطوير هذا، لذلك سأعتمد بشكل كبير على البيانات. سعت عائلة البوربون الملكية التي حصلت على السلطة في إسبانيا مطلع القرن الثامن عشر لتطبيق مشروع تحديث مستلهم من نموذج المطلقية [الحكم الدكتاتوري المطلق] الفرنسية. هذا تضمّن مجموعة من السياسات المعتادة: تم الاستعاضة عن أنظمة الرهبانية بإكليروس علماني كان يتحكم بالعرش مباشرة (العملية التي بدأت في عام ١٧٤٩ وتعززت مع طرد اليسوعيين من مجالات الحكم في عام ١٧٦٧)، وتقليل عدد العطل الدينية، والخطوة الحاسمة في الابتعاد عن التشديد الأولي على المطهر والجحيم والآخرة، والتشديد على التعليم العملي، وتنظيم الأراضي السياسية ـ الإدارية، والتشديد على الصحة والأمن العام، وتشديد (كبير) على التنوير والمعرفة العامة.

كل هذا كان يتم أو يوضع بداية القرن التاسع عشر، لكن ضغوطات جديدة برزت مع الاستقلال. احتاجت الجمهوريات الإسبانية الأمريكية إلى حلفاء ضمن القوى العظمى، وكان هؤلاء الحلفاء إما بروتستانت (إنكلترا، ولاحقاً الولايات المتحدة وألمانيا) أو أكثر تعمّقاً بالعلمانية من إسبانيا (فرنسا ما بعد الثورة). إذاً، حتى في حالات مثل المكسيك، حيث بقيت الكاثوليكية ديناً وطنياً بعد الاستقلال؛ كانت هناك حاجة إلى بعض السياسات العملية للتسامح: سُمح لشركات التعدين البريطانية بتأسيس خدمات بروتستانتية وأقسام خاصة لغير الكاثوليك في بضع مقابر على الأقل، على سبيل المثال. لتأثير أكبر، أصبحت المنظّمات العلمانية العابرة للحدود، الماسونيون تحديداً، مصدراً لا يمكن الاستغناء عنه للطبقات السياسية والتجارية.

بداية كسبت المجالات المعلمنة أرضية بشكل بطيء، لأن المكسيك ركدت اقتصادياً في العقود التي تبعت الاستقلال، لكنها حصلت على أهمية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما ازداد الاستثمار الأجنبي المباشر والهجرات الطموحة، وبدأت مشاريع الاستعمار تأخذ شكلها. وصحيح أن معظم المهاجرين الذين وصلوا إلى مناطق مثل الأرجنتين والأوروغواي والبرازيل وفنزويلا وكوبا كانوا من بلدان كاثوليكية، لكن كان هناك الكثير من غير الكاثوليك كذلك: يهود وبروتستانت ويابانيون وصينيون وآخرون. إضافة إلى ذلك، كان الكثير من المهاجرين الكاثوليك معادين لرجال الدين أو على الأقل علمانيين: مهاجرون ألمان من ثورة ١٨٤٨، ويعقوبيون، واشتراكيون، وأناركيون من إسبانيا وإيطاليا، أو روسيا وألمانيا. باختصار، تضمن الانفتاح على رأس المال والعمالة الأجنبية تسامحاً متزايداً بالعرف اللوكي(*)، بغض النظر عن كون الكاثوليكية الدين الرسمي للدولة أم لا.

في الوقت نفسه، يمكن الجدل بأن الكاثوليكية هي القاعدة المشتركة الوحيدة للهويات الجديدة التي كانت قد بُنيت، وهي نقطة نوقشت بإسهاب من قبل السياسيين المحافظين. كان التعليم محدوداً جداً في مكسيك القرن التاسع عشر، وكانت اللغة الإسبانية منتشرة بشكل غير مستوٍ بين السكان، وكانت الميليشيات المحلية غالباً أقوى من الجيش الفدرالي الجديد، وكانت وسائل المواصلات بطيئة بشكل لا يوصف، ما جعل العزلة الإقليمية منتشرة على مستوى البلاد. إذاً فقد كان هناك دوافع قوية لتجنّب الفصل بين الكنيسة والدولة منطلقة من القناعة الدينية والانتهاز السياسي. بمعنى آخر؛ تلقى الوقوف ضدّ فصل الكنيسة والدولة دعماً من بعض أعضاء النخبة «التنويريين» على الأقل، الذين أيّدوا، مع ذلك، الإصلاح الحضري، وتحديث الطقوس الكنسية، وإطباق الخناق على الكاثوليكية الشعبية.

(*) نسبة إلى جون لوك (المترجم).

يعني أن مساهمات لَغ في الكتب المقدسة لم تفشل في الحصول على استجابة حية من الدوائر التبشيرية. القضية مدهشة بشكل واضح: هل تملك النصوص الصينية الكلاسيكية ثيولوجيا معترفاً بها ومقارنة بالثيولوجيا المسيحية؟ هل هناك عقيدة توحيدية صينية قديمة؟ كان موقف لَغ، في تلك الفترة، ليبرالياً وتقدّمياً في محاولته لوضع التقاليد الصينية في مدار الدين المقارن. اعترض مخالفون على ذلك من منظور محافظ يعتبر التقاليد الصينية لاأخلاقية وبالتأكيد أدنى مرتبة من التقليد المسيحي لدرجة أن إيجاد تكافآت بينهما يمثّل شكلاً من الكفر.

يعتمد لَغ على نظرية مولر في الرموز والمجازات ليناقش أن «داي» (وتعني كذلك الإمبراطور) و«شانغ داي» كانت الأسماء الأصلية لمفهوم الإله، وأن الكلمة المستخدمة للـ«سماء» (Tian) كانت تستخدم كمجاز صلب لتجسيد المفهوم الصافي للإله(١٦). بذلك، لا يمكن مقارنة شانغ داي مع الأفكار الهندوأوروبية حول السماء كإله فقط بل مع الإله العبري والمسيحي. يتضح هذا تحديداً من كتاب لَغ المنشور عام ١٨٨٠: **أديان الصين: الكونفوشيوسية والطاوية بالوصف والمقارنة مع المسيحية** *(Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity)*. أدت كل هذه المقارنات في النهاية إلى النظرة التطورية بأن أديان البشرية تتشارك بأصل أساسي، لكنها «تتحقق» في النهاية بالمسيحية. من الممكن بصعوبة إيراد تلخيص شامل للنقاشات المتضاربة التي تنتج من هذا الجمع بين الثيولوجيا والبحث العلمي، لكن اختمارها تحديداً أكثر إثارة للاهتمام من كونها خلفية للكولونيالية والقومية والعلمانية.

بينما تبدو هذه النقاشات حول الكونفوشيوسية مقتصرة على مجموعة قليلة من الباحثين والمبشرين؛ إلا أن الواقع ليس كذلك. من المفيد إلقاء نظرة على «البرلمان العالمي للأديان» في شيكاغو، عام ١٨٩٣، والذي كان جزءاً من «المعرض الكولومبي»، وحصل على اهتمام علني كبير. دُعي بينغ غوان يو (Peng Guanyu)، الأمين العام الأول للبعثة الصينية في واشنطن كممثل للكونفوشيوسية في «البرلمان العالمي للأديان»، وأعطى النظرة

---

(١٦) Girardot, Ibid., p. 281.

الأورثوذكسية للعلماء ـ المسؤولين في حكم سلالة تشينغ بأن الكونفوشيوسية ليست ديناً (زونغ جياو zongjiao)، وهو مصطلح حديث تم تبنّيه من اليابان في نهاية القرن التاسع عشر، ولكنّ قانون وتعاليم (جياو) [jiao] للعلاقات الإنسانية الصحيحة تم تبنيها من قبل الحكام ومسؤوليهم. بقيت فكرة أخرى لقرون في الصين ـ بأن هناك ثلاثة تعاليم «سان جياو» (sanjiao) هي البوذية والطاوية والكونفوشيوسية ـ اقتضت المساواة بين هذه التعاليم، ولذلك لم تكن مقبولة في الدوائر الأورثوذكسية للعلماء ـ المسؤولين، التي انتسب إليها بينغ غوان يو الذي ناقش أن مصطلح «الدين» لا يمكن ترجمته للصينية، باستخدام مصطلح «التعاليم» (جياو)، وإنما بمصطلح «الشامانية» (wu)؛ بذلك يمكن رؤية المسيحية على أنها شكل من أشكال الشامانية. يجب التحكم بالشامانية من قبل الدولة، لأنها في الحقيقة مجموعة بدائية من الخرافات، اختُرعت من قبل طبقة دينية لمصلحة ذاتية، ويمكن أن تؤدي ببساطة إلى انتفاضات ذات عقيدة ألفية. تظهر نقاشاته ارتباطاً غريباً بين العلمانية الحديثة والتفكير الكونفوشيوسي. بنظره، كان الدين شيئاً خطيراً وبدائياً يجب ـ إن لم يكن تجاوزه على الأقل ـ التحكم به من قبل حكومة مناسبة. إن الحكم الإمبراطوري المبني على المبادئ الكونفوشيوسية في حكم سلالة تشينغ الذي يضع المعايير التي يجب أن يتوافق معها المؤمنون المتدينون في البوذية والطاوية والمسيحية[١٧]. لكل هذه التعاليم الدينية أخطاء جوهرية، ولكن ما دام أنها لا تنتهك النظام السياسي فيمكن التسامح معها.

ما أودّ التشديد عليه هنا هو المختبئ «الثالث» في النقاشات حول التفاعل بين الدين والعلمانية، وتحديداً ما يسمّيه بينغ «وو» (Wu). في وسط النقاش العلمي الغربي؛ تترجم «وو» عادة بـ«الشامانية»، وهي مصطلح محايد نسبياً للروح ـ الدين، لكنه يشير في النقاش العلمي الصيني إلى ركيزة مبكرة لاعتقاد بدائي تمّ تجاوزه في الطقس الإمبراطوري. في الاستخدام المعاصر؛ يشير المصطلح إلى أنماط باقية من السحر والشعوذة والعرافة وما إلى ذلك.

(١٧) Hsi-yuan Chen, "At the Threshold of the Pantheon of Religions: Confucianism and the Emerging Religious Discourse at the Turn of the Twentieth Century," (Paper given at the Conference on Chinese Religiosities, Santa Barbara, California, 2005).

وبذلك؛ فهي دين شعبي صيني بالفعل، أي دين الحشود غير المتعلمة، التي يشير إليها بينغ، وهي التقاليد الشعبية الجوهرية والمنتشرة جداً التي ترتبط بها كل من الطاوية والبوذية بشدة[١٨]. يرتبط نقاش بينغ غوان يو حول التقاليد الصينية مباشرة بالمقابلة بين السحر والدين، والذي نشأ في التفكير الغربي للقرنين التاسع عشر والعشرين. هذه المقابلة مظهر مهم للعلمانية، وهي مركزية لأفكار العلوم والعقلانية والتقدم العلماني.

في نهاية القرن التاسع عشر (نهاية حكم سلالة تشينغ)، كان هناك محاولات لتضمين الكونفوشيوسية في الدين الوطني (غو جياو (gujiao)). كان كانغ يوواي (١٨٥٨ ـ ١٩٢٧)، المفكر الكبير والسياسي في تلك الحقبة وراء هذه المحاولة، ومن المهم الإشارة إلى أنه كان بطل حملة «هدم المعابد وبناء المدارس». كان ينظر إلى التقدم الآن على أنه يعتمد على تدمير الخرافة الصينية وخلق دين مدني يتشابه مع ديانة الـ«شنتو» في اليابان. وبينما فشل تحوُّل الكونفوشيوسية من كونها ديناً سياسياً للنظام القديم إلى دين مدني للدولة الحديثة؛ فإن تدمير المعابد والمظاهر الأخرى للدين استمرّت إلى قرن لاحق.

اليوم

بعد قرن من قمع الدين الشعبي (منجيان زونغ جياو minjian zongjiao)، ونصف قرن من القمع الشيوعي للكونفوشيوسية (كواحدة من أيديولوجيات الصين الإقطاعية العدائية)، إننا نرى اليوم صحوة للكونفوشيوسية، والمفكرون الصينيون هم على الجبهة الأمامية لها، سعى الفيلسوف تو واي مينغ (Tu Weiming) منذ زمن طويل للتأثير في السلطات الصينية بتأويله للمساهمة الإيجابية للكونفوشيوسية في المجتمع والعالم. لمدة جيدة، تبنت سنغافورة بعض أفكاره في أيديولوجيا الدولة، لكن بشكل عام، يمكن ملاحظة أن التأثيرات بقيت محدودة. يربط الفيلسوف السياسي دانيال بَل (Daniel Bell)، الذي يدرس في جامعة تسينغ هوا (Tsinghua)، الأفكار

---

(١٨) يذهب كريستوفر شيبر إلى أبعد من ذلك عندما يناقش أن الطاوية هي التقليد النصي لهذه الأديان الشعبية، انظر:

Kristofer Schipper, *The Taoist Body* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), p. 6.

التي تطورت في سياق الجماعانية (communitarianism) بالتقاليد الكونفوشيوسية، ويرى بعض الأخلاقية الاجتماعية الإيجابية المنبثقة من هذه التقاليد على المجتمع الصيني المعاصر[١٩]. باختصار، هناك جهد مستمر من المفكرين داخل الصين وخارجها لتقديم الكونفوشيوسية كبديل لأيديولوجية ماركسية راكدة[٢٠].

يطرح هذا سؤالاً عن ماهية الكونفوشيوسية اليوم؛ لننظر باختصار إلى فكرة أن الصين مجتمع كونفوشيوسي. أعاد الرئيس هو جين تاو (Hu Jintao) والزعماء الصينيون الآخرون تقييم التقليد الكونفوشيوسي، وخلصوا إلى أن التناغم الموجود كفكرة مركزية في التعاليم الكونفوشيوسية شيء يجب تقديره. من قلقه حول الفوارق الاقتصادية المتنامية في ظلّ النمو الاقتصادي السريع، يركز «الحزب الشيوعي الصيني» على التناغم الكونفوشيوسي على أنه شكل من أشكال الإجماع المجتمعي والتضامن. للمرة الأولى منذ ستة وستين عاماً، نظّم الحزب إحتفالاً تعبّدياً باذخاً في معبد كونفوشيوس في تيان جين (Tianjin)، في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤. في بلدة كوفو (Qufu)، مسقط رأس كونفوشيوس، أصبح الاحتفال الرسمي لإحياء ذكرى ميلاده منذ عام ٢٠٠٤ طقساً عاماً مهماً، ويتم بثه على التلفاز الرسمي[٢١]. وتشجع وزارة التعليم على عدد من الدورات في الثقافة الكونفوشيوسية بتأسيس «معاهد كونفوشيوس» حول أنحاء العالم، متبعة نموذج «معهد غوته»، أو الـ«أليانس فرانسيز»، أو «المعهد البريطاني». هذا ليس لنشر الكونفوشيوسية فقط؛ إذ إن اللغات تمثّل المنهج الرئيس، لكنّه يشير إلى أن الكونفوشيوسية، بالنسبة إلى الدولة الصينية هي قلب الحضارة الصينية.

انتشار فكرة أن الكونفوشيوسية مركزية، وحتى مكافئة للحضارة الصينية

---

(١٩) Daniel Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

(٢٠) انظر:

John Makeham, *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008).

(٢١) لشهادات إثنوغرافية لهذه الاحتفالات الرسمية، إضافة إلى الأشكال البديلة (غير الرسمية) للكونفوشيوسية، انظر العدد الخاص من:

China Perspectives, vol. 80, no. 4 (2009).

مرتبطة كذلك بحقيقة أنها تمجّد فضيلة طاعة الوالدين (تشياو xiao))، كجزء مركزي من تعاليمها. طقوس العبور (الميلاد، الزواج، الموت)، وخاصة عبادة الأسلاف جوهرية في الدين الصيني، وطاعة الوالدين يمكن اعتبارها معياراً للنسب ممتداً للمجتمع والدولة بشكل أوسع. إلا أن الجمع بين هذه الممارسات المنزلية وبنية النسب الأوسع مع التعبير الأيديولوجي في التعاليم الكونفوشيوسية سيكون خطأ. يمكن نقاش أن طاعة الوالدين جزء من أي نظام أبوي يمنح الرجال الكبار السلطة على الشباب ويمكن إيجاده في مناطق مختلفة من العالم من دون ارتباطات كونفوشيوسية. كما أن عبادة الأسلاف جوهرية لأنماط أخرى من الدين الصيني. البوذية مرتبطة بشدة بعبادة الموت، بينما تؤكد الطاوية كل أنواع الطقوس التي ترتبط باختيار القبر وعبادة الأسلاف. كل هذا تغير أثناء الحكم الشيوعي. لم تكن البنى العائلية القديمة تعتبر إقطاعية وعدائية فقط بل إن طقوس الموت والدفن المكلفة وعبادة الأسلاف تمّ قمعها كلها. كان الأطفال في «الثورة الثقافية» يُعدون ليزدروا آباءهم أو كانوا يخرجون من سيطرة أهلهم. حاول الحزب الشيوعي الصيني أن يستبدل بطاعة الوالدين وبنى النسب الولاء للحزب أو الولاء الوطني.

بطرق مهمة؛ تغيرت بنى النسب وصيغتها الدينية تحت الحكم الشيوعي. لم تفقد العشيرة الأبوية معظم أهميتها في معظم أراضي الصين فقط بل إن سكان البيت تأثروا بعمق بسياسة الطفل الواحد المتبعة في المدن الصينية. يمكن للطفل الواحد أن يصبح «إمبراطور» الأسرة. الإشارات إلى طاعة الوالدين كقيمة جوهرية في الحضارة الكونفوشيوسية ليست منطقية جداً تحت الظروف الحديثة. هذا ليس للقول إن بعض النظرات والممارسات القديمة المرتبطة بالموت وبركات الأسلاف عادت بطريقة مختلفة. المؤشر على هذا هو إعلان يوم «تشينغ مينغ» (Qingmingjie)، أي «يوم كنس القبور» كعطلة رسمية في عام ٢٠٠٨. هذا مثير للاهتمام لارتباطه بالتعزيز الناجح لحرق الموتى في الصين، والتي ستجعل، بالمبدأ، تنظيف القبور غير ضروري. على كل حال، حلت الجرار التي تحفظ الموتى مكان القبور ويمكن الوصول إليها طقوسياً.

ما يبقى مركزياً باستخدام المفاهيم الكونفوشيوسية للحضارة الوطنية هو

سلطوية الدولة التي تعزز التناغم الاجتماعي. لا يتشارك الناس في القيم كثيراً، لكن التماسك والتراضي الاجتماعي ينتجان بالاقتصاد والسياسة، كما يظهر جلياً في دولة سنغافورة المسماة «الدولة الكونفوشيوسية». جلبت اللبرلة الاقتصادية للصين منذ عام ١٩٧٨ فصاعداً لبرلةً للمجال الديني في ذروتها. من الصعب تقييم اتجاه التطورات اليوم، لأنها تتمّ على مستويات مختلفة: المحلي، والمناطقي، والدولي. تفاوض السلطات المحلية بشكل ثابت المدى الذي ستسمح به (أو حتى تصطنع) بإعادة بناء المعابد، وأضرحة الأجداد، وإعادة المهرجانات والطقوس المحلية[٢٢]. ليس عليها التعامل مع التطورات السياسية المناطقية فقط بل مع السياسات الوطنية الجديدة كذلك. هذا حقل متقلّب لا يمكن وضعه ببساطة ضمن إطار تأويلي منفرد في مجتمع كبير مثل الصين. إلا أنّه يبدو أن تقلّب التطوّر الاقتصادي، مع تفاعله بين السلطات السياسية والمستثمرين الاقتصاديين، وانخراط الدولة المركزية في تطورات كبيرة كذلك قد تبدو مخططاً جيداً لفهمنا لما يجري في المجال الديني[٢٣]. في الوقت نفسه، من المهم إدراك أن قرناً من القمع استنزف سلاسل الانتقال اللفظي والطقوسي بأجزاء مختلفة من البلاد، ودمّر أرواح الطبقة الدينية وحيواتها، وبالتالي البنية التحتية للدين. كانت إصلاحات الأراضي التي أبعدت القاعدة الاقتصادية عن المؤسسات الدينية عنصراً أساساً في هذا التدمير. وهذا لا يمكن إعادة بنائه مجدداً في الصين المعاصرة، وبذلك؛ فإنّ الدعم الاقتصادي عليه أن يأتي من مصادر أخرى، خاصة من السياحة، لأن كثيراً من الأضرحة موجود في أماكن مهمة سياحياً. إعادة بناء البنية التحتية الدينية مرتبط بأشكال جديدة من الاستهلاك وسيكون معتمداً عليها بشدة. هذا يؤدي إلى تنشيط الادعاءات القديمة بأن الدين ليس روحياً بل مادياً واستهلاكياً[٢٤]. بهذا المعنى، إن السوق، بوضوح، جانب

---

(٢٢) Mayfair Yang, "Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment, and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast Asia," *Journal of Asian Studies*, vol. 63 (2004), pp. 719-755.

(٢٣) Daniel Wank, "Institutionalizing Modern "Religion" in China's Buddhism," in: Yoshiko Ashiwa and David Wank, eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), pp. 126-150.

(٢٤) Gareth Fischer, "The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhist Temple Construction," *Journal of Asian Studies*, vol. 67, no.1 (2008), pp. 143-170.

مهم من التغير الديني في الصين، إلا أن هذا السوق يجب تحليله بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية. بما أنّ الحكومات المحلية تعتمد أكثر فأكثر على قدرتها على تطوير نمو اقتصادي من دون دعم دولة مركزية، فإنها ستفاوض أكثر فأكثر النخب الاستثمارية التي قد تريد أن تعبّر عن رغباتها الاقتصادية ومشاعرها المملوءة بالشك والتوقعات بتعبيرات دينية(٢٥). أزيلت أيديولوجيا الدولة الكونفوشيوسية الشيوعية من التناغم وطاعة الوالدين بعيداً من هذه الوقائع على الأرض، لكنها تقدّم لغة لوحدة وطنية واستمرارية تاريخية يمكن أن تكون مناسبة لسيطرة الحزب. إحياء الكونفوشيوسية جزء من الدين الصيني اليوم، لكن علاقته المعقدة بسلطة الدولة المركزية يجب أن تجعلنا نسائل أي محاولة لجعلها في جوهر الحضارة الصينية.

خلاصة

في مطلع أوروبا الحديثة، يجب أن لا ينظر الشخص إلى البروتستانتية فقط بل إلى الكاثوليكية، وخاصة إلى «الإصلاح الديني المضاد». اليسوعيون (وأقرانهم الدومينيكان والفرانسيسكان) حركة اجتماعية ـ دينية تربط العالم المسيحي اللاتيني بأمريكا اللاتينية والهند والصين. نقاش تشارلز تايلور لبداية الحقبة الحديثة في الغرب يمكن ربطه بشكل مثمر بنقاش تلك الحقبة في باقي أنحاء العالم بتحليل هذه الحركة. بالنسبة إلى القرن التاسع عشر، كانت العلاقة بين الدين والوطنية والإمبريالية تبدو بأنها هي التي شكلت الثلاثي الذي أنتج أشكال العلمانية. في الحالة الصينية، هناك تركيز على «التقدم العلماني» الذي أنتجه العلم وعلى الدين الشعبي («الخرافة») كعائق لهذا التقدم. في هذه الحقبة، كانت البعثات المسيحية الحديثة (خاصة البروتستانتية، إضافة إلى الكاثوليكية) ـ التي حملت كلاً من التعليم الحديث والمسيحية ـ جوهرية في ربط الغرب وبقية العالم.

بين المفكرين الصينيين، هناك مفهوم شعبي بأن الأديان الصينية متسامحة وتوفيقية، مثل وصف سي كاي يانغ الدين الصيني بأنه «دين منتشر»، بينما

(٢٥) Nanlai Cao, "Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church-State Relations in China's Economic Transition," *Sociology of Religion*, vol. 68, no. 1 (2007), pp. 45-66.

تعتبر المسيحية الأوروبية عدائية ومتعصبة، لأن أوروبا الحديثة الأولى انقسمت بالحروب الدينية وانتشرت المهمات التبشيرية حول العالم لدفع الناس إلى الإيمان بـ«الدين الحق»[٢٦]، إلا أن الأديان الصينية متسامحة ما دامت تتوافق مع التفويض السماوي للطقس الإمبراطوري. كان في الصين كثير من الانتفاضات ذات العقيدة الألفية، لكنها لم تُسَمَّ حروباً دينية، لأن الصين ليست مقسمة إلى كثير من البلدان بلغات وثقافات مختلفة.

تم رسم التمييز الصيني القديم بين التعاليم الصحيحة سياسياً والتعاليم الخاطئة سياسياً في القرن التاسع عشر بناء على التمييز بين السحر والدين. إن النقاش العلمي الغربي حول التطور من السحر إلى الدين أو «الانعتاق» من الاعتقادات الشعبية هو الذي قدم تشريعاً للهجمات التقدّمية على الاعتقادات الدينية الصينية. بدلاً من العلمنة (في تأويل تشارلز تايلور للمسيحية الغربية، الانعتاق التدريجي)؛ كان هناك علمانية عدائية (حملها المفكّرون والدولة) يمكن إيجادها في الصين. إن التوتر المفهومي بين الدين والسحر هو الذي يوفر معظم الدينامية في المحاولات الصينية لإنتاج عصر علماني.

تماثل محاولةُ اليوم لجعل الكونفوشيوسية مجدداً عنصراً في الثقافة السياسية المحاولةَ التي قام بها كانغ يوواي وآخرون لجعلها ديناً وطنياً (غو جياو (guojiao)) والتي فشلت جزئياً لأنها لم تُرفق بمحاولة تعزيز البوذية والطاوية كجزء من هذا الدين الوطني. الفرق بوضوح هو أن الحزب الشيوعي بعد نصف قرن لم ينجح بالسيطرة على المخيال الديني للشعب الصيني. يمكن أن تكون الكونفوشيوسية جزءاً من القومية الصينية، لكنها لن تجلب «عصراً علمانياً» للصين.

(٢٦) C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors* (Berkeley, CA: University of California Press, 1961).

(٧)
تأجيل نزع السحر عن العالم

سوديبتا كافيراج

اتساع عنوان كتاب تشارلز تايلور، بحدّ ذاته، محفز على تفكير أبعد. يتضمن الكتاب توصيفاً وتحليلاً وتفكيراً عن «عصر علماني»، لكنه يتحفظ على سؤال المكان. إنه يقدّم قصة لتحوّل عظيم، ولكن أين تحصل هذه السردية؟ هناك طريقتان للتعامل مع موقع العصر العلماني غير المحدد والمسكوت عنه. العنصر المهيمن للنظرية الاجتماعية، منحازاً إلى جانب سرديات التحديث القوية، سنرى فيه قصة مزدوجة: قصة تحول تاريخي حصلت بالفعل في بعض «المجتمعات الغربية»، إلا أن العلم الحديث يطرح شكوكاً حول المكان المتصور عادة باسم «الغرب»[١]. ولكن تقليدياً، العلوم الاجتماعية الحديثة قد «ترى» فيه قصة مختلفة مع حالة سردية غير محددة بشكل غريب لأنها قصة لم تحصل، ولكنّها، كما أقنع مشاهدوها، ستحصل في المستقبل[٢]. إنها قصة إضافية لشيء لم يحصل، وترافق القصة الأوروبية دائماً كتوقع، ويجعل وجهة النظر هذه مثيرة للاهتمام. هذا المزيج ـ مما حصل سابقاً وما لم يحصل، لكننا مقتنعون أنه سيحصل ـ يجعل هذا «عملية»

---

(١) كزانوفا يرى أن شيئاً مشابهاً لهذه القصة «المنظّرة» حصل في مجتمعات بروتستانتية، ولكن، بالتأكيد، ليس في الأجزاء التي يهيمن عليها الاعتقاد الكاثوليكي. انظر:

Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (Oxford: Oxford University Press, 2005).

(٢) هذا سوف ينتقد بشكل مثير للاهتمام فكرة المستقبل بميزة «عدم التحديد» المعرّفة له.

تاريخية - اكتملت في جزء منها، ولم تكتمل في جزء آخر منها - وتترك تأثيراً كبيراً في المخيال النظري للعلوم الاجتماعية الحديثة. بقراءتها بهذا الشكل، فإن العنوان **عصر علماني** هو سرد وإعلان معاً - فهو اسم عصر في عملية لم تنته من الانكشاف - وهو شيء كان قد بدأ في الغرب منذ القرن السابع عشر وما زال يحصل في أجزاء مختلفة من العالم اليوم.

ولكن، وبوضوح، فإن تايلور لا ينوي ذلك بهذه الطريقة: مرجعيته محدودة بشكل واضح زمانياً ومكانياً: فهو يروي قصة تحول جوهري للمجتمع حصلت في العالم المسيحي اللاتيني، محدداً بذلك المكان وتلك الفترة الدقيقة من التاريخ. هناك مقاومة ملموسة في كتاب تايلور للانزلاق التلقائي في التعميمات التاريخية الشائع كثيراً في النظرية الاجتماعية. تأكيد حقيقة أن هذه قصة للفضاء الغربي يطرح سؤالاً لازماً: ما الذي حصل في مكان آخر؟ وحتى هذا السؤال يمكن قراءته بطريقتين متناقضتين: فهو قد يعني، كما كان يعني في كتاب فيبر **دين الهند**، لماذا لم تحصل قصة الغرب في الهند أو الصين؟[٣]. سيعترف علماء الاجتماع، تدريجياً الآن بمدى غرابة هذه الطريقة في تأطير هذا السؤال: لماذا يجب أن يحصل تاريخ أوروبا في مكان آخر؟[٤]، ألا تمتلك هذه الأماكن تاريخاً فريداً بشكل كافٍ لنفسها؟ الاختلاف الكبير الذي وُجد في كتاب تايلور هو أنه يلغي ذلك الجزء المتوقع اللامبرر الإضافي للتاريخ، والذي لم يحصل بعد. بالقيام بهذه اللفتة، فهو يطرح السؤال بقوة أكبر. أولئك الذين يؤمنون بالطريقة القديمة لقراءة الفكرة لا يحتاجون إلى التصدي لتعقيدات التاريخ غير الأوروبي بسبب تحملهم الفضفاض لتكرار روتين سردية أوروبا التاريخية. أولئك الذين تخلّوا عن هذا الأمل بشكل حازم يجب عليهم الآن أن يقوموا بمهمة تقديم خطوط عريضة لسرديات الاختلاف التاريخي تلك.

---

(٣) Max Weber, Hans Heinrich Gerth, and Don Martindale, *Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (New York: Free Press, 1962).

لنقد لتحليل فيبر للهند، انظر:

Romila Thapar, *Durkheim and Weber on Theories Relating to Pre-colonial India*, Sociological Theories: Race and Colonialism (Paris: UNESCO, 1980).

(٤) نقاش مشابه حول الفترة القروسطية في الهند حصل في الثمانينيات. انظر:

Harbans Mukhia, "Was There Feudalism in Indian History?," *Journal of Peasant Studies*, vol. 8, no. 3 (1981), pp. 273-310.

يبدأ كتاب **عصر علماني** بتاريخ منمَّط ومركّز للحقبة ما قبل الحديثة، عندما كان الموقف الطبيعي من الاعتقاد الاجتماعي هو أن هناك خالقاً خلق النظام لعالم الإنسان، وأن مصير الإنسان هو العيش بقواعد هذا النظام(٥). في الأقسام الآتية، يتعقب تايلور المسارات الناشئة عن مسارات فريدة من التحوّلات: الاقتصاد عبر صعود الرأسمالية الحديثة، والدولة ذات الشكل الاستبدادي والقومي والديمقراطي، والحياة الاجتماعية عبر ظهور أنماط جمعياتية من السوق والمجتمع المدني وانتشارها. تظهر أشكال الاقتصاد الحديث والدولة والمجتمع المدني والثقافة وتدعم وتعزز بعضها بعضاً، لتؤدي بالنهاية إلى «التحول الكبير» نحو العلمانية الحديثة. يروي القسم الأخير تطور هذا العالم الحديث إلى حالته الحاضرة والتوزان المميز للمعتقدات فيه، لا يكرر تايلور القصة التقليدية، وأكثر أجزاء سردية تايلور حول العلمنة الغربية إدهاشاً هو مراجعته الأساسية للحجة المتناوَلة حول نقطة جوهرية واحدة. حددت سردية العلمنة تلك بوضوح عملية التحول الفكري والمؤسساتي التي بدأت بالثورات العلمية وانتشرت تدريجياً في مجالات اعتقاد مجاورة أخرى، وهدمت معها أشكالاً واهية من الموالاة والالتزامات الفكرية حتى تركت هذه «الاقتطاعات» «إطار عمل محايث» فقط، مقطوع بشكل جوهري عن الاعتقادات بالإله والمجال المتعالي فوق الطبيعة. فكرة تايلور غير تقليدية وتسبب زعزعة للقصة التقليدية، تحديداً بسبب ادعائه أن تأسيس الإطار المحايث المدفوع بالعلم لا يدفع الناس حتمياً إلى كون من الجحود الإلزامي منزوع السحر. بدلاً من ذلك، يقبل الإنسان الحديث في الغرب، بشكل عام، هذا الإطار المحايث، لكنه قد يكون غير قاطع في قراره بين الاعتقاد بالله أو عدم الاعتقاد به. بمعنى آخر، القبول بنظرة علمية للعالم لا تدفع الناس بالضرورة إلى عدم الاعتقاد بالله بغية الانسجام المنطقي المحض. لا يوجد تعارض بقبول نظرة علمية للعالم، وإيمان بوجود المتعالي وفاعليته. لهذه الفكرة آثار حقيقية ومعقدة في دراسة مسارات الثقافات غير الغربية. تركت القصة الأولى خيارين للتفكير بهذه الثقافات، إما أنها أبقت حداً تقليدياً بلا حركة، أو أنها اتبعت منطق التغيير ذاته مع فارق زمني. لا يوجد في

---

(٥) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap, 2007), pp. 25-89.

نسخة تايلور المراجعة من القصة الأوروبية هذا التضمين وهي تسمح لنا بالتفكير بما جرى بالفعل في تلك الثقافات ومن دون مرجعية ثابتة مرتبطة بما حصل في الغرب. وبذلك يمكن بجدية طرح سردية متعددة المسارات للعلمانية.

للرد على كتاب **عصر علماني** بقصة مماثلة؛ من الضروري اتباع إطار سردي محدد: السؤال **أولاً** إن كانت حالة ما قبل الحداثة في ثقافات أخرى مشابهة بشكل كافٍ للأنماط التي وُجدت في الغرب، إذاً فنحن لا نحتاج إلى البحث عن سردية مختلفة لما قبل الحديث. **ثانياً**، يجب أن نسأل، في السياق الهندي، عن أصول الحداثة الهندية، وهو السؤال الذي أصبح أكثر تعقيداً على نحو كبير بسبب البحث الأخير، لكنه، وتحديداً لهذا السبب، أصبح جذاباً أكثر أيضاً. متى بدأ «الحديث» في التاريخ الهندي؟ ولماذا كان ذاك التاريخ لبدء الحديث؟[٦] **ثالثاً**، في السياق الهندي، سؤال الكولونيالية مهم بطريقة لا يمكن تجنّبها: كيف تأثّرت أنماط الاعتقاد الديني بوقع الأفكار القادمة من الغرب والمختلفة جوهرياً؟ ما هي تلك الأفكار؟ كيف تم تلقّيها؟ هل تمّ تعديلها، وبأي اتجاه؟ كيف انتهى النقاش بين الحداثيين ومنتقديهم؟ ما هي أهم أشكال التديّن في الحقبة الاستعمارية الحديثة؟ **وأخيراً**، ما الذي حصل لقضايا «نزع السحر عن العالم» والعلمانية في زماننا المعاصر، بعد الاستقلال؟ ما هي حالة الحياة الدينية في الهند اليوم؟ للكتابة عن عصر علماني خارج العالم المسيحي اللاتيني، من الضروري طرح نسخة ملتوية ومختلفة من السؤال نفسه. كتاب تايلور قائم على فكرة أن الناس في الغرب يعيشون في عصر علماني، والكتاب وصف لمساره التاريخي وحالته الراهنة. في الحالة الهندية، يجب بالأحرى أن نسأل، «هل نعيش في عصر علماني؟». بالنظر إلى السمات الأساسية للمعتقدات في الهند اليوم، هل يجب أن ندعو هذا العصر بـ«العلماني»؟ في هذه المقالة سأحاول تقديم إجابات تمهيدية، بالضرورة، عن هذه الأسئلة التاريخية الهائلة.

في النقاشات الأكاديمية الراهنة المتعلقة بالعلمانية الهندية، راجيف

(٦) في التاريخ البحثي الهندي، حصل نقاش كبير وحيوي حول سؤال: «هل هناك حداثة قبل الحداثة الاستعمارية؟». وإذا كان الأمر كذلك، كيف نرى العلاقة بين هذيْن الشكليْن للحديث؟ شيلدون بولوك، وسانجاي سبراهمانيام، وأف. نارايانا راو، وديفيد شولمان ساهموا بشكل رئيس في هذا التطور الحديث.

بهارجافا (Rajeev Bhargava) اقترح بأنه للتفكير بجلاء في هذه المجموعة المعقدة من القضايا، فنحن بحاجة إلى أن نكون واضحين حول ما يعنيه مصطلحي «العلمانية» و«العلمنة»، وفي النقاشات الهندية تحديداً اقترح التفريق بين العلمانية السياسية والأخلاقية[٧]. تدل العلمانية الأخلاقية في الغالب على الظرف الفكري الحديث الذي تم به ـ بالدرجة الأولى وعلى نحو مهلك ـ تقويض الاعتقاد بالله كمصدر للنظام الأخلاقي بسبب أفكار العلم الحديث. تشير العلمانية السياسية إلى الظرف الذي تتسامح به سلطة المجتمع السياسية نفسها مع الجماعات الدينية المتنوعة وتشجع على التسامح المتبادل. الفرق الرئيس بين هاتين الحالتين من القضايا هو أنه في الأولى، يمكن أن يوجد، وعادة ما يوجد، رفض عميق للاعتقاد الديني؛ بينما في الحالة الثانية ـ العلمانية السياسية ـ لا يوجد احتمال ملازم من هذا النوع. إن ما يسمى بالعلمانية السياسية ينبثق، عادة، من المجتمعات الموسومة بالاعتقاد الديني الواسع العميق ويزدهر فيها، لكنّ ظرفاً إضافياً هو أن المجتمع يجب أن يكون موسوماً بالتنوع الديني والصراع[٨]. في المجتمعات ذات الممارسة الدينية المتجانسة تماماً[٩]، لا تظهر الحاجة إلى علمانية سياسية.

---

(٧) Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics.*

(٨) لأن التنوّع لا يؤدي بالضرورة إلى الصراع. حركة أساسية مطلوبة في هذا النقاش هي مفهوم ذو استمرارية طويلة، من أحد جوانبه الصراع، ومن جانبه الآخر التسامح الصوفي، الذي لا يتوافق فقط مع الآخرين بل يقدّر التنوع كتعزيز بذاته. ولكن في الوسط هناك حالات محتملة كثيرة: أقلّ من التسامح الصوفي الذي يتعامل مع ممارسات الآخرين بلا مبالاة، لأنها متشابهة بالشكل الرئيس؛ استهجان خفيف تجاه الآخرين الذين يعاملونهم باستراتيجيات الإبعاد، احتقار الآخرين الذين ما زالوا يتسامحون مع طرقهم؛ العداوة العميقة التي لا تنفجر إلى صراع. بتفحص دقيق، سنجد أمثلة لكل هذه الحالات في تاريخ الهند الديني الطويل.

(٩) هذا يبدو حميداً وممكناً، ولكن بتفحص دقيق، فإنّ المجتمعات التي تبدو متجانسة بالنظرة الأولى قد تكون محتوية على تنوّع داخلي بإمكانية توتر كبير محتملة. هذا ليس صحيحاً في حالة الهندوسية، التي يعتقد كثير من الباحثين أنها أسيء تصوّرها على أنها دين واحد من قِبل المراقبين الغربيين بشكل رئيس، وهذا صحيح للانقسام الداخلي في الإسلام بين السنة والشيعة. للهندوسية، انظر:

Heinrich von Stietencron, "Hinduism," in: Gunter-Dietz Sondteimer and Hermann Kulke, eds., *Hinduism Reconsidered* (Delhi: Manohar, 2001), and David Lorenzen, "Who Invented Hinduism?," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, no. 4 (1999), pp. 630-659.

نظرياً، يمكن النظر إلى هاتين الحالتين من القضايا على أنهما حلان منفصلان لمشكلة التنوع الديني. في الحالة الأولى، سيؤدي تنوع الاعتقادات إلى الصراع الديني ـ كلاهما بشكل تنافس الاعتقادات، وبشكلين من الصراع ـ بين الأنظمة السياسية وبين السلطات السياسية والخاضعين لها إذا كانوا منقسمين بسبب العقيدة الدينية. في الحالة الأخرى، قد لا يؤدي تعدّد الاعتقادات إلى صراع من هذا النوع. في حالات العلمانية السياسية، يمكن أن توجد الاعتقادات الدينية العميقة في المجتمع من دون الوصول إلى حالة الصراع. في حالة العلمانية الأخلاقية، ينحسر الصراع، لأن الاعتقاد الديني الذي سبّبه يصبح أضعف. في هذه المقالة، سأظهر هذين «الحلين» البديلين لمشكلة الصراع الديني، وسأحاول تحليل الاتجاهات بعيدة المدى في التاريخ الهندي عبر هذين النموذجين من الصراع والتسوية[١٠].

بعض الملاحظات على الاعتقادات الدينية ما قبل الحديثة

إطارات محايثة قديمة

هل كان هناك مواقف نظرية جدية في العصر ما قبل الحديث نظرت إلى العالم بوصفه محايثاً على نحو جذري؟ وإذا كانت كذلك، ما هو مدى تأثيرها في المجتمع عامة؟ كما في اليونان القديمة، كانت الحياة الفكرية الهندية والقديمة قد اتسمت بمدارس دينية وفلسفية متنوعة. كان الانقسام التمهيدي بين المدارس الفلسفية الهندية القديمة بين «ناستيكا» (nāstikas)[١١] أولئك الذين لا يقبلون وجود الإله وآثاره في الحياة الأخلاقية، و«أستيكا» (āstikas)[١٢] الذين يقبلون وجود الله، لكنهم يشكّلون ويمظهرون هذا الاعتقاد وآثاره الأخلاقية بطرق مختلفة جداً. من بين مدارس «ناستيكا» الفلسفية، كان من أبرزهم «شارفاكا» (Cārvākas)، الذين حصلوا على سمعة سيئة لأنطولوجيتهم المادية الراديكالية، وشكهم بالاعتقاد بالله والحياة الآخرة

(١٠) هناك الكثير من التداخل بين مقالتي هذه وتحليلي في ورقتي. انظر:

Sudipta Kaviraj, "Modernity, State, and Toleration in Indian History: Exploring Accommodations and Partitions," in: Alfred Stepan and Charles Taylor, eds., *Boundaries of Toleration*, Religion, Culture, and Public Life Series (New York: Columbia University Press, 2014).

(١١) ناستي (nāsti)، باللغة السنسكريتية، وتعني: غير موجود.

(١٢) آستي (asti)، من المصطلح السابق، وتعني: موجود.

المقدّرة منه. بعمل الـ«شارفاكا» مع إبستيمولوجيا بديلة راديكالياً، ـ قبلت إدراكاً حسياً مباشراً فقط (براتياكشا) (pratyakṣa) على أنه الأرضية الثابتة الوحيدة للاعتقاد (برامانا) (Pramāṇa) ـ أنكرت أن وجود الله يمكن أن يُؤسّس بناء على جدل فلسفي جدّي. من بين أشهر أفكارهم كان رفضهم المستكبر للحياة الآخرة، أو تناسخ الأرواح. بتعبير مختصر لنظرياتهما الميتافيزيقية والأخلاقية، الـ«شارفاكا» البشر بقولهم:

Yāvat jīvet sukham jīvet ṛṇam kṛtvā ghṛtam pivet

Bhasmībhūtasya dehasya punarāgamanam kutah(١٣)

«ما دمت تعيش، ينبغي أن تعيش في متعة، استدن نقوداً لتشرب السمن الدسم. كيف لجسم أكلته النار [الترجمة الحرفية تقول «تحول إلى الرّماد»] أن يعود [ليحاسب]؟». حتى في هذا الكلام الموجز، الذي يبدو أشبه بشعار من كونه تصريحاً فلسفياً، يعرض الـ«شارفاكا» قضيتهم بحدة وقوة واضحتين(١٤). لا يشير هذا البيت من الشعر تحديداً مباشرة إلى وجود الله،

---

(١٣) هذه هي النسخة المشهورة لعقيدة الـ«شارفاكا». (Sarvadarśanasaṃgraha) **مجموعة المدارس الفلسفية كلها**، الذي كتبه مادهفاتشاريا [Mādhavacārya]، يضم نسخة أقل ركاكة، وأكثر إثارة للمشاعر، فبدلاً من: "ṛṇam kṛtvā ghṛtam pivet"، تقول: "nāsti mṛtyor-agocarah"، أي: لا أحد يفر من الموت. Sarvadarśanasaṃgraha, chap. 1.

لدراسات حديثة لعقائد التشارفاكا، انظر:

Debiprasad Chattopadhyay, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism* (Delhi: People's Publishing House, 1973).

انظر أيضاً الأحدث من ذلك:

Ramkrishna Bhattacharya, "Carvaka Fragments: A New Collection," *Journal of Indian Philosophy*, vol. 30, no. 6 (2002), pp. 597-640.

(١٤) بشكل مثير للاهتمام، حتى في العروض الدرامية والسردية للمادية الشارفاكية، هناك سمة ملاحظة للحدّة الفلسفية للنقاش. حتى وإن كانت تُقدّم، بأفضل أحوالها، على أنها نقاش فلسفي، فإن التعاطف الفكري للقارئ الحديث قد يكون لمصلحتهم، على الأقل فإن «هزيمتهم» السردية على يد خصومهم البوذيين أو الفيديين قد لا تكون حاسمة. على سبيل المثال، انظر النقاش بين الـ«شارفاكا» والبطل الفلسفي الشايفي في المسرحية الفلسفية الشهيرة **آغامادمبارا** "Āgamadambara" التي كتبها الفيلسوف الشايفي الكشميري جايانتا بهاتا. في المسرحية، يظهر المادي مهزوماً وعاجزاً عن الحديث، ويصفه بأنه: "maunam bhūmim ālikhati" [يرسم خطوطاً بصمت على الأرض]. انظر:

Jayanta Bhatta, *Āgamadambara, Much Ado about Religion*, translated and edited by Csaba Dezso, Clay Sanskrit Series (New York: New York University Press, 2005), pp. 151-169, here p. 169.

إلا أنه من الشك أن التغييري التنظيري الحقيقي كان حاسماً جداً.

ولا يعلن عقيدتهم المتسمة بالإلحاد إلا بتلميح غير مباشر. هذه المقولة تستهدف الاعتقاد «الكارمي» (Karmic) بتناسخ الأرواح في التقمص، الذي يمثّل جزءاً مهماً من عقائد «الأستيكا»[١٥]. إنه مكون أساس في هذه الأنظمة من المعتقدات، ويقتضي أنه بنظام عادل وثابت وضعه الإله، فإن الحيوانات والبشر يأخذون أشكالاً جسدية ويدخلون في دورة من الأعمال من خلال ميلاد محدد. عند الموت، يتدمر الجسد، لكن الروح تأخذ شكلاً آخر محدداً بطبيعة الأعمال التي قام بها صاحبها في حياته السابقة. الميلاد المحدد مرتبط بالنظام الكارمي، الذي يتحمل فيه الـ«كارتا» (kartā)، أي الفاعل، مسؤولية تصرفاته ويعاقب أو يكافأ في ميلاده المقبل. ترفض مقولة الـ«شارفاكا» هذه النظرية الكارمية بتناسخ الأرواح بصب جام السخرية على فكرة أن جسداً مادياً «تحوّل إلى رماد» يمكن أن «يرجع» (punarāgamanam) ليتحمل مسؤولية أفعاله بعد الموت. مبدئياً، بعد هذا الرفض؛ من الممكن لهذا الجدل الحاصل أن يأخذ مسارات مختلفة فيما يخص الحياة الأخلاقية. من المحتمل جداً مناقشة ذلك وتحديداً لأنه لا يوجد حياة آخرة؛ يجب أن يحاول الإنسان أن يعيش حياة نزيهة أخلاقياً، لأن الحكم على حياته سيكون قائماً على حساب في آخرها[١٦]، إلا أنّ الـ«شارفاكا»، قرروا أن يتبعوا طريقاً مادية أكثر تهكماً بالحساب الأخلاقي، فيعتمد اشتقاقهم للمبادئ الأخلاقية ببساطة على صحّة أثرها منطقياً ووحشته أخلاقياً لأنه ما دام الجسد لن يرجع على الغالب ليحاسَب على أفعاله، فإن الناس يجب أن يستمتعوا

(١٥) انظر للنقيض المباشر مع الخطوط الشهيرة في الـ بهاغافا غيتا:

Vāsaṃsi jīrṇani yathā vihāya parāni gṛhṇāti naro 'parani

Tathā śarīrani vihāya jantu parāni gṛhṇāti navāni dehī

[مثلما يخلع الإنسان ملابسه ويرتدي ملابس جديدة، تغادر الروح الجسم لتأخذ جسماً آخر]
Gita 2.22.

لكن النص يقدم الفكرة الداعمة التي لا يمكن أن تقف هذه بدونها:

Nainaṃ bhindanti śastrāni nainaṃ dahati pāvakah

Ajo nityaṃ śāśvatoyaṃ purāno na hanyate hanyamāne śarīre

[الأسلحة لا يمكن أن تمزقها، النار لا يمكن أن تحرقها، إنها بلا ميلاد، ولا تتغير ولا تموت، قديمة، ولا تتدمر مع الجسد الذي يتدمر].

Gita 2.23.

(١٦) بعض الفلسفات القديمة مثل البوذية التزمت بهذه النظرة، مثل الأخلاقيات العلمانية الحديثة.

ببساطة بوجود قائم على اللذة بلا قيود. «استدن نقوداً لتشرب السمن الدسم» أصبحت حكمة للهجمات العدمية المادية على أي احتمالية للأخلاق، ومع ذلك؛ من المنطقي على الأقل الوصول إلى نتيجة أنه ما دام هناك تبعات على الشخص أن يواجهها على امتداد هذه الحياة ـ على سبيل المثال لوم الناس الآخرين له ـ فإن النصيحة المادية هي أخذ هذه التبعات على محمل الجد. ربما بسبب مذهب اللذة المفرطة عندهم ورفضهم للتعاليم التقليدية للوجود الأخلاقي، تلقت فلسفة الـ«شارفاكا» أشد الانتقادات من مدارس «الأستيكا». على المدى الطويل، على الرغم من أن نظرة «شارفاكا» بقيت دائماً ذات اعتبار محدد ومميز لدرجة كبيرة في الفلسفة والسلوك الأخلاقي؛ إلا أن تأثيرها الشعبي كان محدوداً[١٧]. وإذا لم يكن لعقيدة الـ«شارفاكا» تبعات عدمية كهذه، على المستوى الأخلاقي، وانتشرت على نحو واسع؛ فمن الوارد أن تبعاتها كانت مشابهة لعملية «نزع السحر عن العالم». افترضت المدرسة، حتماً، صورة لعالم محايث بأسره وأنكرت أي سلطة متعالية، لكن تعاليمها جعلتها جدلاً مقتصراً بشكل رئيس على الفلاسفة المتطرفين، وليس من المفاجئ أن أفكارها حازت احتفاء من المعلقين الماركسيين الحداثيين حول الفلسفة الهندية[١٨]. الوجود المستمر لعقائد «شارفاكا» في المناظرات الفلسفية يمكن ملاحظته بالنقاش الموجود في النص المتأخر نسبياً **مجموعة المدارس الفلسفية كلها** (Sarvadarśanasaṃgraha)، الذي كتبه مادهفاتشاريا (Mādhavācarya)، فيلسوف من جنوب الهندي في القرن الرابع عشر، وبدأ بحثه في المدارس الفلسفية مع الـ«شارفاكا»[١٩].

ظهر نزاع أكثر جدية في الحياة الفلسفية والدينية الهندية مع ظهور البوذية. بدت البوذية، إلى جانب مذاهب دينية وفلسفية مشابهة مثل الجاينية، أنها تتحدى دين «الفيدا» التقليدي. في النهاية، وعلى الرغم من ذلك،

---

(١٧) من الجدير بالملاحظة أن المرَاجع لعقائد الـ«شارفاكا» يمكن أن توجد في التراث الإسلامي للقرن السابع عشر، مثل «مدرسة المذاهب». انظر:

Dabistan-e-Mazahib; The Dabistan or School of Manners, translated by David Shea and Anthony Troyer (Paris; London: Allen, 1843), vol. 2, p. 197ff.

(١٨) لشهادة معروفة ومؤثرة من وجهة نظر ماركسية، انظر:

Chattopadhyay, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism.*

(١٩) *Sarvadarśanasaṃgraha*, chap. 1.

شكّلت البوذية المذهب الأكثر تحدّياً لأورثوذكسية الفيدا، التي أدت إلى أكثر المناظرات الفلسفية حدة داخل هندوسية الفيدا، وأدت، في النهاية، إلى الاختفاء التام للبوذية من شبه القارة الهندية. النظريات الجاينية حول الفلسفة والحياة الأخلاقية الدينية، على الرغم من أنها لم تكن تحدياً مشابهاً للنظام الاجتماعي والأخلاقي للـ«فيدا»، استطاعت البقاء واستمرت بالتوازي مع الإيمان البرهمي الأورثوذكسي، من دون أن تجذب القدر نفسه من العداوة الفلسفية والاجتماعية.

كان التحدي البوذي جوهرياً لأنه ساءل دين «الفيدا» التقليدي على مستويات ثلاثة أساسية. لقد تحدّى المذهبين الفيدي والبرهمي في الفلسفة على مستوى الأفكار المجردة والبراهين. لكنه شنّ هجوماً عنيفاً على المرجعية النصية للبراهمة وهيمنتهم الطقوسية الاجتماعية. وأخيراً، قوّض البنية المحافظة للـ«فارنا» (Varna) (الشكل القديم للطبقة) في المجتمع، على الرغم من أن الأبحاث الأخيرة شكّكت قليلاً بمدى هذا التحدي. من المحتمل أن الدين البوذي تحدّى السلطة والبروز الطقوسي للبراهمة، كطبقة اجتماعية أكثر من المفهوم الكلي لنظام الطبقة، كما كانت بعض التأويلات الحديثة القومية قد اقترحت. لكن ليس هناك شك في أن البوذية مثّلت تحدّياً للهندوسية الفيدية على أسس فلسفية وطقوسية واجتماعية ـ بنيوية. على الأقل، فأولى مذاهب بوذية هينايانا، المستمدة من تعاليم بوذا الأصيلة، لم تتطلب تشديداً كبيراً على الآفاق المتعالية للوجود الإنساني والمعتقدات الميتافيزيقية. حتى إن هناك شكّاً إن كانت بوذية هينايانا تملك تصوراً معلناً للإله. بالكاد حضّت البوذية الناس على اختيار حياة أخلاقية باتّباع عدد محدد من المبادئ الأخلاقية القوية وممارسة دور نقدي ذاتي مراقب تجاه محاولاتهم الخاصة بهم للممارسة الأخلاقية، لتشكّل المجموعة المتتابعة لهذه المبادئ «حياة طيبة» دنيوية. وبما أنها لم تتطلب بعداً سماوياً قوياً لاعتقاداتها الجوهرية، فإنّ هذا الشكل المبكر من البوذية كان يمكن أن يكون له حياة ممتدة وواسعة في المجتمع الهندي، شكل كان يمكن أن يولد حافزاً قوياً تجاه شيء مثل «نزع السحر عن العالم»، أي شكل من الاعتقاد يقبل مؤيدوه وجوداً محايثاً كاملاً ويتبعون حياة أخلاقية من دون تصور معلن للإله، معتمدين بشكل رئيس على قدرتهم الخاصة بهم على المراجعة الذاتية

الأخلاقية. على الرغم من ذلك، تمت إزالة هذه الاحتمالية بشكل حازم بسبب المسار الحالي للتاريخ الديني. فكرتي هي أن أول فرصة لاحتمال نزع السحر عن العالم كان يمكن أن تنبثق من رؤى فلسفية ودينية كانت محل تشكيك بوجود الإله وقبلت بكونٍ محايث بالكامل. كل من المذاهب الفلسفية المادية، وأوائل الدين البوذي، ضمّ عناصر قوية من أفكار كهذه. لو أصبحت هذه الاتجاهات مهيمنة، فإن الحياة الفكرية الهندية كانت لتسير باتجاه اضمحلال نهائي لدين عُلوي، وباتجاه شكل قديم من العلمانية.

الصراع العقائدي ومذهب الشك

خط محتمل ثان من التطور كان يمكن أن ينشأ أيضاً من الحقيقة الصارخة للتنوع الديني. بعد تحدي الهرطقة البوذية، على الرغم من أن دين الفيدا تعافى ليستعيد التحكم بالبنية الاجتماعية وللحفاظ على نظام الطبقة؛ شهد المجتمع الهندي ازدهاراً استثنائياً للعقائد الدينية. أولاً، منح تحدّي البوذية صعوداً للأشكال الجديدة من العقيدة الهندوسية التي رفضت عدداً من العقائد الكبرى الفيدية، واستوعبت غالباً من دون اعتراف علني عناصر مهمة من الهرطقة البوذية. لعل أول دين جديد عايش هذه الأشكال الجديدة بهذه الطريقة كانت الشايفية الكشميرية (Saivism)[٢٠] بعد القرن الثامن. لقد انحرفت عن الأورثوذكسية الفيدية بإقرارها أن كل البشر يمكن أن يجدوا طريقاً إلى الله، وأن «الموكشا» (mokśa) أو التحرر يمكن الوصول إليه عن طريق شفاعة معلم روحي (غورو) وتلقينه حياة أخلاقية مثالية بدلاً من مراقبة صارمة للطقوس. مفكرو الشايفا عدلوا في قواعد نظام الطبقة وثيولوجيا الكارما وأظهروا شكاً فيها. كما أظهر البحث العلمي الراهن، فإن الشايفية نفسها مرت بمرحلة استثنائية من تعزيز مواقف جديدة قدمت ثيولوجيات مختلفة، وممارسات المراقبة، وطقوس، وتخصصات تنترية (Tantric)[٢١]. هذه الميزات أُخذت، إلى حدّ ما، من البوذية أو تطوّرت رداً على اقتراحاتها

---

(٢٠) لتحليل واسع بحثياً، انظر:

Alexis Sanderson, "The Saiva Age," in: Shingo Einoo, ed., *Genesis and Development of Tantrism* (Tokyo: University of Tokyo, 2009).

(٢١) Sanderson, Ibid.

العقدية[٢٢]. يُظهر كتاب جايانتا بهاتا (Jayanta Bhatta) **آغاما دمبارا** (*Āgamadambara*) حالة اجتماعية من هذا النوع[٢٣]، فيها عدد كبير من المجموعات الدينية التي تنتج حياة مفعمة بالنشاط ومهتزة من النزاعات الإكليريكية. من الممكن النقاش أن إحدى النتائج المحتملة لنقاش فكري ناشط كهذا يمكن أن تكون تدميراً متبادلاً لبناها التسويغية التي تركت الناس العاديين مرتبكين في البداية، ومتجهين نحو التخلي عن كل المذاهب الدينية في النهاية، لأنه لا توجد عقيدة قد تمنحهم اليقين، بينما أنتجت التعددية إما ارتباكاً فكرياً أو صراعاً اجتماعياً لامتناهياً. شيء كهذا حصل بعد فترة طويلة في أوائل حقبة أوروبا الحديثة. قوّض التنوع الديني والنقاشات اللاذعة القواعد العميقة للاعتقاد الديني نفسه، لكن مسار التطور المحتمل الثاني هذا لم يحصل في الهند.

في الواقع، الحياة الدينية في الهند القديمة والقروسطية اتبعت مساراً ثالثاً وَسَم الحياة الدينية الهندية بِسمته الخاصة. منذ القرن الخامس الميلادي، انتشر تنوع الاعتقادات والالتزامات الدينية في الهند من دون قيود، ربما لأن استجابة السلطة السائدة لهذا التنوع في العقائد كانت نوعاً من التسامح المؤسساتي المتطور. يمكن أن يأخذ التسامح السياسي شكلين متميزين، كما أشار كتاب حديث حول قواعد مادة الكتابة المنقوشة. في مرحلة ابتدائية؛ بعد ظهور البوذية، كان من الشائع بين الأُسر الملكية أن تعلن اتباعها لمسار ديني محدد، لكنهم جعلوا من المعروف كذلك أنهم لم يعادوا الانتماءات الدينية الأخرى لرعاياهم، وكان من الواضح أن أتباع عقيدة ما تختلف عن عقيدة الحاكم لم يكونوا يعاقبون أو يضطهدون. وتؤكد الحالة الاجتماعية الموصوفة في **آغاما دمبارا** (*Āgamadambara*) هذا النموذج. ينتسب الملك في هذه القصة إلى شكل محدد من العبادة، لكنه من الواضح أن الملكة تتبع طائفة أخرى، ما يجعل التنوع وأصل التسامح موجوداً في

---

(٢٢) قام السنسكريتي القدير ف. راجهافان باقتراح مشابه حول التطوّر المحدّد لنظرية راسا في الأستطيقيا. انظر:

Venkatarama Raghavan, *The Number of Rasas* (Madras: Adyar Library and Research Centre, 1967).

(٢٣) Bhatta, *gamadambara; Much Ado About Religion.*

داخل الأسرة الملكية. بالاستفادة من ثقافة التسامح النسبي هذه؛ تُجذب الأميرة إلى الـ«نيلامباراس» (Nīlāmbaras)، وهي طائفة تحررية متطرفة يتحرك أعضاؤها أزواجاً ملتحفين «البطانيات السوداء»[٢٤] نفسها. يبرهن العالَم الاجتماعي لـ**آغاما دمبارا** على تغلغل الاختلاف الديني في كشمير القديمة. تظهر المسرحية مساحة مشتركة بين الفيديين، والبوذيين، والجاينيين، والشايفيين، والفايشنافيين، والملحدين، وطوائف متطرفة جديدة مثل الـ«نيلامباراس»، شاركت في تبادل للآراء والنقاشات مهتز ومثير للخصام. القوى الملكية فوقهم، وتوفر الحماية لكل الطوائف من دون كثير تمييز، على الرغم من حقيقة أن الشخصيات الملكية ـ مثل الملك والملكة ـ مثل باقي الشعب، عليهم اختيار مساراتهم الخاصة نحو الإله. الفريد فعلاً هو وجود مجال عام مفتوح منصف للنقاش والجدال على المتنافسين الفكريين أن يتبعوا فيه قواعد جماعية للنزاع متعارف عليها، ما يجعل من الممكن التقرير من دون التباس أي الطرفين انتصر في نقاش ما.

«أثر نوفا» [التأثير الجديد] هذا كان انسيابياً وعاماً خلال القرون القليلة التالية، والهندسة الأولية للفضاء الديني في الهند استقرت على تكوين ثلاثي من الشايفية، والفايشنافية، والشاكتيزمية (Shaktism) كأقطاب ثلاثة مهيمنة. في دراسته للظهور التاريخي لعقائد الشايفية والفايشنافية خلال العصر المحوري[٢٥]، يصف يان غوندا (Jan Gonda) العملية التي من خلالها يُعطى الشكلُ الأصليُ الفوضويُ لهيكل آلهة الفيدا شكلاً أبسط وأكثر بنيوية. الفرضية حول العصر المحوري هي أن الحياة الدينية يعاد تصوّرها بشكل جديد جوهرياً، ويمكن تمييز بعض هذه التحولات المحورية بوضوح في الانتقال التاريخي من دين الفيدا إلى عقائد جديدة مثل الـ«براتيابهيجنا» (Pratyabhijnā)[٢٦]. وضع التصور الفيدي العادي للحياة الدينية الصالحة

---

(٢٤) اسم «نيلامبارا» يأتي من ذلك؛ إذ يعني حرفياً: «القماش الأسود».

(٢٥) غوندا لا يستخدم هذه الأفكار حول تحوّلات العصر المحوري، لكن هذا التحليل يتبع خطوطاً مشابهة جداً. انظر:

Jan Gonda, *Visnuism and Sivaism: A Comparison* (London: SOAS; Athlone, 1970).

(٢٦) فلسفة البراتيابهيجنا تطورت في كشمير القديمة. من أصلها سوماداتا، لكنها تطوّرت بشدة في أعمال الفلاسفة المتأخرين مثل أوتبلاديفا (Utpaladeva). بإجماع عام، وصلت أعلى درجاتها في التعليقات الموسعة على يد «أبهينافا غوبتا» (Abhinavagupta) في كتابه **إشفارا براتيا بهيجنا فيمارشيني** *(Īśvara-Pratyabhijnā -Vimarśinī)* في القرن العاشر.

مكان اختبار التدين في أداء صارم لطقوس متقدمة، تاركاً الحياة اليومية للأسر متحررة من أعباء التفكير الأخلاقي القاسية. بالتشديد على أن تحقيق الموكشا (وهي تطابق شايفا) ممكن في هذه الحياة(٢٧)؛ جعلت الديانة الشايفية كل عبء النشاط المثالي داخلياً في الحياة اليومية، وهذا يجعل السمة المركزية لوجود ديني ما هو توجه انعكاسي مطلوب أخلاقياً في الحياة اليومية.

الدافع الخلاصي في عصر ما بعد الفيدا كان معاكساً تماماً للمشهد الفيدي. ديانة الفيدا طقوسية بالدرجة الرئيسة وتعبد مجموعة كبيرة متنوعة من الآلهة الموزعة بشكل أفقي في هيكل ضخم. يظهر النصان المؤسِّسان لمذهبي الشايفية والفايشنافية ـ نص **الشفيتاشفاتارا أوبانيشاد** *(Śvetāsvatara Upaniṣad)* بالنسبة إلى الشايفيين **والبهاغافاد غيتا** (*Bhagavad Gītā*) ـ دافعاً نحو النزعة التعبدية والوحدة. تمت إعادة تشكيل الحقل الأكبر للآلهة بتعزيز إله واحد ـ شيفا أو فيشنو ـ كنظير لإله «بوروشا» (puruṣa) الموجود في كتاب **الأوبانيشاد** مفوض بالخصائص الجليلة لـ«بوروشا ـ شوكتا» (puruṣa-sūkta) ولكنه مجرد من ارتباطاته الطبقية المعلنة(٢٨)، لأنّ كلاً من الشايفية والفايشنافية تسعى لتعزيز النسخ الصلبة من نظام «فارنا»(٢٩). وفي النهاية، ستؤدي عملية التبسيط هذه إلى عبادة إله واحد كبير بوصفه شيفا أو فيشنو. يفرق غوندا بين عمليتين اثنتين ـ اختيار بعض الخصائص المركزية من الديانة الفيدية، مثل المنحى الذي يحدد «بوروشا» الخالق والحافظ لكل الوجود، والتحديد التدريجي لواحد من الآلهة الأقل مرتبة من بين عدد من الشخصيات. دُمجت

(٢٧) هذا التغير في معنى «موكشا» حضر للمرة الأولى في «منغالا تشارانا» *(mangalācarana sloka)* من **إشفارا براتيابهيجنا فيما رشيني** *Īśvara-Pratyabhijñā -Vimarśinī*.

(٢٨) لأن الشوكتا من كريشنايا جورفيدا (*Kṛṣṇayajurveda*) أقرت أن الطبقات الأربع انبثقت من أجزاء الـ«بوروشا»: رأسه، ويديه، وأفخاذه، وقدميه.

(٢٩) بعض هذه المراجعات مسجلة بالأفهام المختلفة لاختلافات الطبقات في المقاطع: *Śukranīti*.

Na jātyā brāhmaṇaścātra kṣatriyo vaiśya eva na

Na śūdro na ca vai mleccho bheditā guṇa-karmabhih

[لا يُحدد البراهمة بالميلاد، ولا الكاشتريا، ولاالفايشفا، ولا الشودرا، ولا حتى الملكا؛ إنهم متمايزون بميزاتهم وأعمالهم]

Śukranīti, chap. 30, sloka 9.

ميزات «بوروشا» العظيم بعدها مع شخصية هذا الإله الواحد لتحويله إلى «ديفاداي ديفا» (devādideva)، أي الإله قبل وفوق كل الآلهة. حقق تراثان هذا الانتقال بنجاح، ليتطورا لاحقاً إلى العقيدتين الشيفية والفايشنافية، لأن كلتا الشخصيتين اللتين برزتا من حشد الآلهة الصغرى المتساوية لتكتسبا خصائص «بوروشا» العظيم كانتا شيفا وفيشنو، ووفقتا بين القوة واللطف والحب[٣٠]. وبشكل مثير للاهتمام، كل هذه الأشكال الدينية ظهرت من خلال عمليات من تطوّر موازٍ لحقل واسع وغير مكتمل من العبادة الفيدية ما قبل المحورية، ولم يكن ينظر إليها على أنها هرطقات فظيعة، وعلى نحو متجانس، خانت الديانة الفيدية. تحدّي البوذية كان ينظر إليه أحياناً بتلك الطريقة، واعتبر «فيدا ـ فيرودا» (veda-veruddha)، أو «فيدادروهي» (Vedadrohī). على النقيض، ميزت الشيفية والفايشنافية أنفسهما عن الشكل الفيدي الديني من دون التسبب بهجوم على أنهما هرطقة مخيفة أو خيانة اجتماعية. في أوائل حقبة الهند القروسطية، تطورت الاختلافات الدينية لتتضمّن شكلاً مميزاً سمح للتنوع بأن يزدهر من دون أن يؤدي إلى صراعات مفرطة. يظهر أليكسيس ساندرسون (Alexis Sanderson) كيف كانت أشكال المانترا والممارسات الطقوسية الأخرى مختلقة بالأصل من قبل منظري الـ«شيفا سيدانتا» للخبراء والمبتدئين في شكلهم الديني الخاص ـ النصوص المسماة عامة «بادهاتي» (paddhati) (طرق العبادة الصحيحة) ـ وهو بنية معقدة ومطورة من الأنظمة السمعية والبدنية[٣١]. ومن ثَم بعض هذه التقنيات للعبادة المطورة كانت قد قُلِّدت وفي بعض الحالات نسخت ببساطة من قبل طوائف الجاينية والفايشنافية.

هذه الانتقالات ـ لاستخدام وصف محايد نسبياً ـ عملت بطريقتين. **الأولى**، أن هذه الاستعارات كانت مدفوعة بالتنافس بين الطوائف المختلفة، ولذلك إذا كان هناك شيء يعدّ جذاباً، فقد كان يحاكى من قبل الآخرين الذين لم يريدوا أن يفقدوا شعبيتهم. على الرغم من الجانب الإشكالي الضمني لهذه الانتقالات، إلا أنها هيأت أرضية لنوع من التسامح على المدى الطويل، لأنه وعلى الرغم من أن هذه الطوائف عبدت آلهة مختلفة،

---

(٣٠) Gonda, *Visnuism and Sivaism: A Comparison*, pp. 32-33.

(٣١) Sanderson, "The Saiva Age".

إلا أنها عبدتها بطرق متشابهة بشكل ملاحظ. خلقت المحاكاة التنافسية ظروفاً للوضوح والألفة والتسامح. بعكس الاختلافات بين الفيديين والبوذيين - حيث تؤمن مجموعة بالطبقة وترفضها الأخرى - تطورت الاختلافات بين الشيفيين والشاكتيزميين والفايشنافيين إلى نمط مختلف بشكل واضح من التنوع التنافسي من دون صراع مميت. آمن الشيفيون والشاكتيزميون بخَلاصات كانت مرتبطة بشدة: كان ينظر إلى شاكتي، غالباً، على أنه القوة الكونية الخالقة لشيفا الذي يعتبر شخصية مختلفة للعبادة، على سبيل المثال، كما هي الحال في استهلالية الأطروحة العظيمة للشيفية الكشميرية **إشفارا براتيابهيجنا فيمارشيني** (Īśvara-Pratyabhijnā-Vimarśinī)، للكاتب أبهينافا غوبتا (Abhinavagupta)، هذه الاستهلالية المعنونة بـ«منغالا تشارانا» (mangalācarana). كمثال عشوائي وبعيد زمنياً، فالطريقة التي يفتتح بها نص حركة «غوديا فايشنافا» - مثل «تشيتانيا تشاريتامرتا» (Caitanyacarit āmṛta) من القرن الخامس عشر - حركته النصية متشابهة على نحو مذهل[٣٢]. في هذا الوقت، بالطبع، فالتفريق بين «إشفارا» و«شاكتي» الخاصة به أخذ وقتاً ليتطور بالفصاحة والتعقيد، ويمكن أن يعتمد «تشيتانيا تشاريتامرتا» *(Caitanyacarit āmṛta)* على هذا التاريخ الطويل من التطور الشكلي. فهو يقول، بشكل مشابه جداً، إن «كريشنا» (krṣṇa)، الإله بذاته الكاملة *(kṛṣṇastu bhagavān svayam)* كان في البداية قائماً بذاته، لكن فضوله حول قدراته الخاصة دفعته إلى وجوب أن يكون له نظير مكمّل. وليرى نفسه، حوّل نفسه إلى الشكل الأنثوي «رادها» (Rādhā). بكثير من ثيولوجيا شيفا - دورغا - في كلا التراثين الشايفي والشاكتي - ينظر إلى هذه العلاقة بطريقة متطابقة[٣٣]. بالطبع، في هذا السوق الواسع والمهتز للعبادة، يجب على الطوائف أن تحمي حدودها وتدّعي التفوّق النسبي، ويتم هذا، غالباً، بإظهار إله منافس

---

(٣٢) Caitanyacaritāmṛta,

Rādhā-kṛṣṇa-praṇaya-vikṛtir-hladinīṣūaktir-asmād
Ekānātmanavapi bhuvi pura dehabhedam gatau tau
Caitanyākhyam prakata-madhuna tad-dvayam caikamāptam
Rādhā-bhāva-dyuti-suvalitam naumi kṛṣṇa-svarūpam.

(٣٣) لتحليل تاريخي لهذه الثيولوجيا، انظر:

Rachel McDermott, *Revelry, Rivalry and Longing for the Goddess of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals* (New York: Columbia University Press, 2011).

بوصفه عابداً أو متوسلاً للكائن المتفوق. لكن هناك أمثلة على الإبداع المذهل بالتعاون بين الشخصيات الدينية المختلفة، بعد أن انتهى كون البوذية تهديداً حقيقياً للهندوسية بقرون؛ ألّف الشاعر الشرقي جاياديفا (Jayadeva) تضرعاً للأفاتارات العشرة لفيشنو. بالنسبة إلى جايادیفا، فـ«كريشنا» هو إله بحد ذاته، وسيكون من غير المنطقي اعتباره أفاتار. هذا يُخلي مكاناً لأفاتار، وجايادیفا، في واحدة من أكثر الأناشيد الدينية شعبية على الإطلاق، يضع بوذا في الفراغ التاسع على أنه التجلي التاسع لفيشنو:

Nindasi yagna-vidherahaha śruti-jātam

sadaya-hṛdaya darśita paśu-ghātam

Keśavadhṛta Buddha-śarīra jaya jagadīśa hare(٣٤)

ناقش هاينريش فون شتايتنكرون (Heinrich von Stietencron) بشكل مقنع أن اللغة التاريخية الحديثة، المتأثّرة بالمفاهيم الاستشراقية، عوّدت الباحثين على فكرة أن الهند كانت معروفة بدين واحد يسمى الهندوسية، ويضم طوائف مختلفة(٣٥). لرؤيةٍ ذاتِ حكم مسبقٍ أخف، فإن هذه قد تبدو كأشكال دينية منفصلة أو مجتمعات عبادة متعايشة في فضاء كبير. السمة المهمة هي علم اجتماع الاختلاف الموجود في ثقافة شبه القارة الهندية الشاسعة هذه. الاختلاف لا يعني، بالضرورة، الخصام، ناهيك بكونه يعني الصراع العنيف. يبدو أن هذه الأشكال الدينية على امتداد شبه القارة الهندية كلها ابتكرت شكلاً فريداً من التفاوض حول الاختلاف الديني. كانت حدود المجموعات الدينية يحافظ عليها، بطريقة ما، بتعصّب. خرج تقليد الشايفية من وسط أتباع مدارس شايفا سيدانتا والممارسين للنسك المتطرف مثل الـ«كابليكاس» (Kapalikas)، على الرغم من عبادتهم المشتركة لشيفا. بطريقة مشابهة، كان في تقليد الفايشنافية الديني انقسامات داخلية بين المسارات في

---

(٣٤) Canto 1, 1.9 في:

Jayadeva, *Gitagovinda*, translated by Lee Siegel (New York: New York University Press, 2009), p. 10.

«استنكرتَ التضحية بالكائنات الحية المُقَرّة في النصوص الفيدية، قلبك العطوف حزن بسبب ذبح الحيوانات. لينصرك هاري، إله الكون» (ترجمة المؤلف).

(٣٥) Stietencron, "Hinduism".

جنوب الهند، وشكل «غوديا» المتميز «تشيتانيا»، بثويولوجيات متميزة ومتطورة على نحو كبير، على الرغم من المقتبسات المتفرقة المتبادلة. بشكل مشابه، منح جدل شاكتا الديني صعوداً لميول خاصة إلى عبادة شاكتي بأشكال مختلفة وأنتجت في النهاية نسخاً راديكالية تماماً وغير أهلية في «فاماتشارا» (Vāmācāra)، الممارسة اليسارية التي ركزت على الضوابط والانحرافات الجنسية وازدرت تماماً قواعد الأهلية التقليدية. أنتجت التقاليد الثلاثة جميعها مجموعات راديكالية متطرفة في آرائها: «الكابليكاس» الشايفية، «الساهاجيا» (sahajyas) الفايشنافية، والـ«فاماتشارا» أو الـ«كاولا» (kaula) الشاكتيزمية ـ التي أخافت وتسببت بإشكالات للأسر الهندوسية العادية التي كانت دائماً تبقى بحذر على مسافة منها. النقطة الرئيسة حول الجدل الديني الذي يؤدي، على نحو مؤقت، إلى ظهور عمليات نزع السحر الفكرية هي أن كل المسارات الكبرى للعبادة الدينية نشأ فيها اختلافات داخلية لكنها حافظت على توازن بين التمايز والتسامح، ممارِسَةً شكلاً من اللامبالاة المعتدلة مع الممارسات والاعتقادات الأخرى، باستثناء حالة المجموعات ذات الآراء المتطرفة، التي أبقت اعتقاداتُها المتشددةُ أعدادَها قليلة كذلك. يمكن أن يتم تبني المواقف الدينية المتطرفة فقط على حساب الإهمال الاجتماعي أو الأوستراكية(*) (Ostracism)، لأن الأوساط الراقية الهندوسية ادّعت أنّ المجموعات ذات الآراء المتطرفة رفضتها، بينما ادّعت هذه المجموعات أنها رفضت الألفة المملة والرزينة. الأساس في هذه الصورة التاريخية القصيرة للتطوّر الديني في الهند هو حقيقة أن التنوع الديني، مترافقاً مع تنازعات روحية عقائدية في الغالب، لم يؤدِّ إلى النتيجة بأن بعض النخب الفكرية بداية، ثم في النهاية القسم الأكبر من المجتمع، سيفقدون إيمانهم بكل الأشكال الدينية. في بعض السياقات، لا ينجح التصارع المضطرب بين التنظيمات الدينية المتخاصمة في تقويض وجهة النظر المعارضة فقط بل في تقويض الدين نفسه. في الهند القديمة والقروسطية، تنوّع الفلسفات والممارسات الدينية لم يؤد، كما هو واضح، إلى هذه النتيجة.

(*) استبعاد المواطن خارج المدينة مع الاحتفاظ بممتلكاته (المترجم).

أشكال التنوع الديني في الهند القروسطية

لم يبدل دخول الإسلام منذ القرن الثاني عشر المعالم الرئيسة من هذه الصورة بأي شكل جوهري. كانت الاختلافات بين الإسلام والاعتقادات المذهبية الهندوسية تتعمّق، وكان يُعبَّر عنها بحدّة في الغالب[٣٦]. كان الاختلاف الجوهري بين تصوُّر متعالٍ ومحايثٍ للإله معبراً عنه بشكل كبير في التعارض بين تصدّي الإسلام الجذري للوثنية، والرؤية السحرية الملزمة للطوائف الهندوسية. بمرحلة ما، كان الصراع بين الإسلام والأفكار الدينية الهندوسية مشابهاً قليلاً للتنافس بين الدين الفيدي والبوذية، وترجم في بعض الحالات إلى صراع سياسي مباشر. لكن التشابهات الأساسية للسمات السوسيولوجية - على الرغم من الاختلافات العقدية بين الدينين - كانت صادمة إلى حد ما كذلك.

كان الإسلام بطريقة ما لامركزياً كما هو المجتمع الديني الهندوسي، فلم تكن نخبته الدينية أكثر اتحاداً عقدياً أو مؤسساتياً من طبقة البراهمة الهندوسية[٣٧]. سياسياً، همشت التعاليم الدينية الإسلامية دور الدولة بطريقة مشابهة لنظام الطبقة الهندوسي[٣٨]. كان التشابه الجوهري أنه كان لكلا المجتمعين الدينيين «دستور اجتماعي» مفروض من قبل سلطة دينية، تصل في نهايتها إلى سلطة الإله، ويتم التسليم بكونها ثابتة. لم تكن مهمة السلطة السياسية تعديلها بل حمايتها، لأن الدولة لم تكن واضعتها في الأساس. كانت السلطة السياسية مسؤولة عن إصلاح هذا النظام إذا تم تحدّيه أو أصيب

(٣٦) نقطة منهجية مركزية في هذا النقاش هي عدم نقل إلى العصر ما قبل الحديث الصورة الحديثة للهندوسية والإسلام على أنهما «مجتمعان دينيان» متجانسان. تلتف المجتمعات حول طوائف وجماعات دينية صغرى بين الهندوس والمسلمين. تأكيد هذه الفكرة هو الطريقة التي تناقش بها الأطروحات ما قبل الحديثة المجتمعات الفلسفية والدينية. كتاب **مدرسة المذاهب** على سبيل المثال يستخدم مصطلح «هندوسي» و«مسلم» بوضوح لا ليحدد مجتمعات دينية حقيقية، بل كتصنيفات وصفية من الدرجة الثانية، لأن المجتمعات الحقيقية التي يصفها بالتفصيل صغرى وأكثر تنوّعاً وعدداً.

(٣٧) أحياناً، النزاع العقدي بين الطوائف المختلفة داخل الإسلام - خاصة السنة والشيعة - يمكن أن يكون حاداً. لشهادةٍ على نقاش حاد ولاذع، انظر:

Dabistan-e-Mazahib; The Dabistan or School of Manners, vol. 3, pp. 50-63.

(٣٨) لنسخة كاملة لهذا النقاش، انظر:

Kaviraj, "Modernity, State, and Toleration in Indian History: Exploring Accommodations and Partitions".

بخلل. لا بد من أن مجموعات كبيرة من الهندوس كانت قد اعتنقت الإسلام لتنتج المجتمع الإسلامي الأصلي، والذي بقي منقسماً بشدة لوقت طويل، سوسيولوجياً، بين «غرباء» أرستقراطيين وعوام أصليين، بغض النظر عن الانقسام العقدي بين السنة والشيعة. بصورة عامة، بقي المجتمعان إلى جانب بعضهما بعضاً، ومارسا شكلاً من اللامبالاة المعتدلة وعدم التدخّل المتبادل بدلاً من خوض حرب كلية عبر أجهزة الدولة[٣٩]. تبنت الدول الإسلامية بسرعة مواقف من الحيادية النسبية بين المجتمعات الدينية المختلفة وادعاءاتها، مشابهة بشكل فريد لموقف الحكام السياسيين الهنود القدماء. تظهر السجلات الزمنية التاريخية للحملات العسكرية بشكل منتظم أن الجيش كان يتكون من جنود مأخوذين من كلا المجتمعيْن الدينييْن، لتُحَوَّل هذه الصراعات بشكل رئيس إلى منافسات على السلطة بدلاً من كونها حروباً دينية. على الرغم من الانتقادات العرضية والتحريض من مجموعات دينية أكثر راديكالية، فإن الحكام المسلمين أظهروا حماسة ضئيلة لاستخدام سلطة الدولة لإجبار الناس على الإسلام، وهذا، غالباً، ما دفع المفكرين الأكثر تديناً، بشكل عدائي، مثل ضياء الدين برني، المؤرخ العظيم لسلطنة دلهي، إلى اليأس[٤٠].

جدالات سياسية للتوفيق

كما كنت قد ناقشتُ في مكان آخر[٤١]، فإن هناك استجابتين مختلفتين ظهرتا في الإسلام الهندي في العصور الوسطى تجاه القضية الرئيسة للعلاقات

---

(٣٩) قلت مرة: إنهم خلقوا نمطاً من الجيرة المتبادلة، لا مجالاً عاماً من التفاعل المفتوح، باستثناء مجالات الإدارة والفن والموسيقى.

(٤٠) يشجب برني فتور حكام المسلمين في قيامهم بواجبهم الديني ويستحسن بدلاً من ذلك تأكيد الطاغية علاء الدين الخلجي بأن الهندوس خلقوا للعيش بفقر وخوف سياسي؛ إذ «طلب السلطان علاء الدين من مستشاريه اقتراح نمط للتنظيم، يمكن به أن يبقى الهندوس مطحونين، بحيث لا تبقى أملاكهم وثروتهم، مصدر تمرّدهم وامتعاضهم، معهم... ويجب أن لا يسمح للهندوس بركوب الخيول، وارتداء الملابس الجيدة، والاستمرار بالعادات المترفة والباهظة». انظر:

"The Reign of Alauddin Khilji," in: Ziauddin Barani, *Tarikh I Firuzshahi*, translated by A. R. Fuller and A. Khallaque (Calcutta: Pilgrim, 1967), p. 76.

كنتيجة لهذه السياسات، «لم يكن من الممكن في الحقيقة لهندوسي أن يرفع رأسه، وفي بيوتهم لم تترك أي علامة على الذهب أو الفضة والكماليات، هذا الأمر كان من الدوافع الرئيسة للتمرد والامتعاض. كنتيجة لحالتهم البائسة، اعتادت زوجات ملاك الأراضي الفقراء والكبار منهم الذهاب إلى منازل المسلمين للعمل هناك وأخذ مقابل لذلك (ص٧٩).

(٤١) Kaviraj, Ibid.

مع الهندوس. كانت استجابة الحكام السياسيين ادّعاء الاستحالة العملية للتحول الديني، والتطبيق الحيّ للشريعة الإسلامية الصارمة، ما دام المسلمون، كما وصفهم الإمبراطور إلتُتمِش، مثل «الملح في الطعام»[٤٢]. يمكن أن تكون الاستراتيجيات الحية قابلة للتطبيق الحرفي للشريعة الإسلامية فقط عندما يكون المسلمون هم الأكثر عدداً من نظرائهم الآخرين، وهو ما يمكن أن يحصل بنجاح أكبر فقط بجهود العلماء الدينيين المنتقدين أنفسهم. لام الحكام بذكاء النخبة الدينية المحافظة على الحالة غير المثالية للشؤون العامة، وحملوهم المسؤولية عنها. في أوقات ما، سيستخدم المدافعون عن التوفيق السلطة النصية لمصلحة موقفهم بالاستشهاد بآيات من القرآن وصفت بأن استخدام العنف أو الضغط في عملية التحول الديني غير ملائم[٤٣].

جدالات صوفية للتوفيق

جدال أكثر جذرية للتوفيق جاء من المفكرين الدينيين في الطرق الصوفية الشعبية الذين حققوا تأثيراً غير مسبوق في الحياة الدينية الهندية، وجذبوا اهتمام كثير من الأتباع الهندوس كذلك[٤٤]. دعت التقاليد الصوفية إلى التوفيق وبدأت تمنح قيمة لطرق التعبّد الهندوسية، لكن التفكير الصوفي كان متنوعاً كذلك، بمميزات مهمة وفارقة من داخله. تجاوزت الطرق الصوفية عادة نصيحة التسامح إلى قبول مباشر لقيمة العبادة الهندوسية، خصوصاً تقاليد كريشنابهاكتي (Krsnabhakti)[٤٥]. قال أمير خسرو (Amir Khusrau)

---

(٤٢) S. Nurul Hasan, *Religion, State and Society in Medieval India*, edited by Satish Chandra (Delhi: Oxford University Press, 2006).

(٤٣) هذه أيضاً حجة قدمها أكبر مباشرة في نقاشه لرؤى أبي الفضل لأفكاره. أقر أن التحوّل الديني الحقيقي يجب أن يكون متحرراً من خوف القهر أو إغراء المصالح، كما يجب أن يكون مفتوحاً في الاتجاهين. انظر:

Abul Fazl Allámi, *Ain-i-Akbari*, vol. 3, chapter on "Happy Sayings of His Majesty," p. 424ff.

(٤٤) لتوضيح ممتاز للطرق الصوفية الهندية، انظر:

Carl W. Ernst and Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

(٤٥) على الرغم من أن هذا السؤال لا يمكن تفصيله كما يجب هنا، إلا أن التشابه بين الأشعار الموسيقية الصوفية و«كريشنابهاكتي بادا» (krṣṇabhakti padas) مدهش. وعلى نقيض السيرة الذاتية المحافظة جداً للبهاكتي، يمكن القول إنه كان هناك انتقالات بين الفكر الصوفي والفايشنافي حول حب الإله. السطور المقدمة لأمير خسرو هي كالآتي:

= "main nizam se naina lagayi re / ghar nari gawanri chahe so kahe"

وهو أحد أوائل المفكرين بالدفاع عن التوفيق بين الهندوسية والأديان والأنماط الثقافية الفارسية(٤٦):

أنت يا من تشخر عند تمثال الهندوسي

تعلم منه كيف تكون العبادة.

حافظت الطرق الصوفية الرئيسة على طبيعتها الإسلامية المتميزة، ولكن في حالات مثل كابير (Kabir)، منح التفكير التوفيقي ظهوراً للعقيدة الدينية التي تتحدى الصبغة الطائفية. مصدر مهم للموقف الثيولوجي بين الإسلام والهندوسية طرح سؤالاً حول صورتين لله/الإله: متعال، ومحايث. الفكرة الإسلامية بأن الله متعال، وخالق الكون، وأكبر من كل شيء ومتجاوز له معاً، دعمت وجوب عدم استخدام أي هيئة لتمثيله. في العبادة، يجب على البشر أن يدركوا أنه لا يمكن الإحاطة به وإدراكه بالتصور الإنساني. الأفكار الهندوسية السائدة بأن الإله غير محدود، لكنّ العقل الإنساني محدود، ولذلك، لا يستطيع العقل الإنساني التفكير منطقياً بأنه سيملك أي فهم للإله إلا من خلال تمثيلٍ محدود له. أيضاً، وقد ترك الإله في خلقه للكون إشارة إلى وجوده في كل شيء. هذه معارضة من الصعب جداً التصالح أو التوسط معها ضمن الإيمان في الإسلام. لكن بعض العبارات الصوفية تغلبت على هذه الصعوبة بسماحة عفوية. غزل ذبين شاه تاجي (Zaheen Shah Tajji) يخلط هاتين الفكرتين:

Tha shart jis ki yad mein har shai ko bhulna

Har shai ki yad se wahi yad a raha hai kya

«نسيت كل الأشياء، لأن هذا كان شرط معرفته [تعالى]. لكنني وجدت أن ذكرى كل شيء تذكرني به [تعالى]»(٤٧).

بوضوح، هذا يدمج، بجمال، فكرة إله محايث في كل شيء مع التفكير

= متشابهة جداً مع «thumris» لـ«Krsna».

(٤٦) Amir Khusrau, quoted in: K. A. Nizami, *Studies in Islamic History and Culture* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 2009), vol. 2, p. 57.

(٤٧) السطور تلعب على التعارض بين «بهولنا» (bhulna) و«ياد» (Yād) - بنسيان «بهولنا» (bhulna) وتذكر «ياد» (yād) - من الملاحظ أنه يستخدم المصطلح الفلسفي «شرط»، الذي يعني الشرط المنطقي.

الإسلامي حول معنى التعبد والتبجيل(٤٨). كتب الكتّاب الصوفيون أولى القصائد الروائية وقدموا مساهمة مهمة لتشكيل اللغة الهندية(٤٩)؛ كتب مؤلف بنغالي قروسطي قصيدة طويلة (Nabībaṃśa) (آل البيت)، حيث يمتد بها نسب النبي [عليه الصلاة والسلام] إلى ما وراء آدم، في وقت غير مألوف قبله. يقول إن الله خلق العالم عدة مرات، على الأقل تسع مرات قبل آدم، وفي كل مرة كان ينقذه ويعيد خلقه بتجسد جديد له ـ الأفاتارات التسعة الأوائل من العشرة في أسطورة دتشافاتارا (daśāvatāra) الهندوسية. يرد هؤلاء الروائيون عادة على الاعتراض الممكن بأن إضافة الأساطير الهندوسية إلى الإسلام التقليدي يؤدي إلى خلط عناصر غير شرعية في نقاء بنية الإسلام، بأن مقصد القصص الصوفية هو تعزيز عظمة الله، التي لا يخلّ بها أنه خلق الكون عدة مرات، وليس مرة واحدة، إنها تضيف إلى تفكُرنا بعظمته وخلقه من خلال إضافة مزيد من الحس بجلاله(٥٠).

أحياناً، ذهب التفكير الصوفي إلى أبعد من ذلك. ادعت قصائد كابير مراراً، وكأنها على لسان الله: «أنا لست في المعابد، لست في المسجد، لست في الكعبة، ولا في معبد كيلاسا حيث ما بحثت عني يا عبدي فأنا بقربك/ بداخلك/ بقبضتك... تستطيع أن تجدني بلحظة بحث؛ بالنظر في قلبك(٥١). بالتوازي مع هذه التطورات في التفكير الديني العالي؛ ظهرت تقاليد شعبية وفلكلورية في بعض المناطق التي توقف عندها المد الإسلامي في الهند ـ كشمير، البنغال، وديكان ـ حيث صهرت عقائد المرشد (بيرس (Pirs)) والسيد (بابا (Baba)) المحلية الدينيْن وأيقوناتهما ولغات عبادتهما(٥٢). تعبّر

---

(٤٨) Nizami, Ibid., vol. 2, p. 57.

(٤٩) Cf. the work of Aditya Behl on the *Candayan.*

(٥٠) Syed Sultan, *Nabībaṃśa or Rasul-carit* (Dhaka: Bangla Akademi, 1978), and Rahul Peter Das, ed., *Essays in Middle Bengali Literature* (Calcutta: Firma KLM, 1999).

لنقاش مشابه من كاتب صوفي من شمال الهند، انظر:

Muzaffar Alam, "Strategy and Imagination in a Mughal Sufi Story of Creation," *Indian Economic and Social History Review*, vol. 49, no. 2 (2012), pp. 151-195.

(٥١) الجملة الأخيرة في السطر "main to tere pas mein" تجمع المعاني الثلاثة في فكرة واحدة لا يمكن ترجمتها.

(٥٢) Richard Eaton, *Rise of Islam and the Bengal Frontier* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), and Tony Stewart, *Fabulous Females and Peerless Pirs: Tales of Mad Adventures in Old Bengal* (New York: Oxford University Press, 2004).

أغاني فرقة الباول (Baul) البنغالية، وتحديداً من قبل شخصيات مثل لالان فقير وحسن راجا (Lālan Phakir and Hāsan Rājā)، عن حساسية مشابهة، دامجة بشكل كامل لغتَي العبادة(٥٣). بشكل مثير للاهتمام، تم تطبيق التعيين التشريفي «بابا» بشكل مساوٍ على كل من الأولياء المسلمين والقديسين الهندوس. مجدداً، لا يظهر هذا الدليل أن الاختلاف الديني أدّى إلى تدمير مشترك وشامل، في النهاية، لكل بنى التبرير، سعياً لنمط فيبري من نزع السحر عن العالم. بل إنه يبدو أن تطور طوائف دينية متجاورة ومتنوعة أدى، بشكل عام، إلى نتيجة معاكسة: لقد تعلموا التعايش مع مجموعة المواقف المختلفة، بدءاً من العداوة الصامتة إلى الاحترام المتبادل. لكن هناك لحظة حصل فيها تطور غريب وغير معتاد في فترة متأخرة نسبياً: في ثقافة بلاط أكبر الملكي الاستثنائية.

لحظة استثنائية في التاريخ: نزع السحر عن العالم في القرون الوسطى؟ تصوير البدايوني لبلاط أكبر

شهادة البدايوني الاحتفائية ببلاط [الإمبراطور المغولي جلال الدين] أكبر تقدّم اقتراحاً مثيراً للاهتمام بأنّ العقلانية الشديدة بدأت بتدمير أرضيات الاعتقاد الديني نفسه. كان البدايوني، بالطبع، مفكراً وذا تديُّن تقليدي عميق، ولم تجذبه لاتقليديات الطقوس الصوفية الهندية، وأظهر قلقه من أن قدرة الهندوسية الامتصاصية ستذيب التميز العقدي للإسلام(٥٤). يتساءل، على سبيل المثال، حول إمكانية أن يكون آثماً بسبب ترجمته بعض «فصول» ملحمة **مهابهاراتا** (*Mahabharata*) تحت إصرار الإمبراطور أكبر. إنه يجد الطمأنينة بفكرة أن الله ليس بغافلٍ عن أعمال السلطة السياسية في العالم الدنيوي، وهو يعلم أن عمل البدايوني بترجمة هذه الرواية الفاسدة والمقيتة، على الرغم من أن عليه أن يمنحها اهتماماً علمياً كافياً، لم تكن في نيته الخاصة، بل أحد واجبات منصبه؛ إذاً فلم يكن قصده الطباعة لترجمة جدية

---

(٥٣) لتحليل باهر حول التقاليد الشعبية كجزء من التيار العام للهندوسية، انظر:

K. M. Sen, *Hinduism* (Baltimore, MD: Penguin, 1962).

(٥٤) ك. أ. نظامي يعلق على التاريخ الطويل لهذا القلق في الإسلام الهندي، انظر:

K. A. Nizami, "Islam in Modern India," in: Nizami, *Studies in Islamic History and Culture*, vol. 2, pp. 56-58.

ومكترثة، بل قصد الإمبراطور الأكثر جدية وهو قصد ملوم، بتحصيل هذه الأفكار مترجمة ومكتوبة بطريقة يمكن الوصول إليها وإثارة الاهتمام بها في مجتمع المسلمين[٥٥].

السجل التاريخي لبلاط أكبر معروف تقريباً ولا يحتاج إلى إعادة مراجعة. أريد هنا أن أشير إلى جدل في سردية البدايوني يتمّ تجاهله أو رفضه كدليل على مقته لأبي الفضل بن مبارك والإمبراطور. إعلان أكبر لـ**دين الله** هو موضوع جدلي مشهور على المستوى التأويلي[٥٦]. يتم استخدام شهادة أبي الفضل حول حكم أكبر[٥٧]، والسجل الموجز لأفكار الإمبراطور المباشرة حول الشؤون الدينية[٥٨]، لفهم ثقافة النقاش المذهلة في البلاط الإمبراطوري، لكن هذه الشهادة تمّ التعتيم عليها بتملق متكرر ممل عفّى عليه الزمن[٥٩]. على النقيض، فشهادة البدايوني لم يوثق بها من قبل المؤرخين العلمانيين باعتبارها تحجّراً فاسداً لعالم محافظ[٦٠]. لكن السمة الخاصة لما جرى في عصر أكبر، تحديداً في الدائرة المتنورة لوجوده، تبرز لنا بشكل أوضح وأدق إذا قرأنا، بشكل عام، رفض البدايوني ولغته التأنيبية للابتداع في المخيال الديني. يقدم كل من البدايوني وأبو الفضل شهادة حول فترة ابتدائية حكم بها أكبر بحسب أعراف الإمبراطوريات المسلمة التقليدية، تبعتها مرحلة من المزيد من أسئلة البحث الدينية الأكثر جوهرية. يتفق كلا المؤرخين على أنه كان مهتماً، بداية، بشكل رئيس باختلافات الدين الإسلامي، لكن العلماء المسلمين كانوا مسيئين تجاه بعضهم بعضاً[٦١]،

(٥٥) Badayuni, *Muntakhab ut Tawarikh* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1884).

(٥٦) لشهادة أكثر معلومات:

Makhanlal Raychaudhuri, *Din-i-Ilahi: or the Religion of Akbar* (Calcutta: University of Calcutta, 1941).

(٥٧) في كتابيه: *Ain-i-Akbari* و *Akbarnama*.

(٥٨) الفصل قبل الأخير من آيين يجمع بعض أفكار أكبر حول موضوعات محددة. انظر:

Abul Fazl Allámi, *Ain-i-Akbari*, vol. 3, book 5.

(٥٩) تُظهر هذه الفكرة أكبر على أنه علماني حديث، سابق عصره.

(٦٠) على سبيل المثال، تقييم البدايوني في أعمال المؤرخين البارزين من «عليكره»، مثل اقتدار علم خان.

(٦١) لتبادل حاد للإهانات بين الشيعة والسنة، انظر:

Dabistan-e-Mazahib; The Dabistan or School of Manners, vol. 3, pp. 50-65.

فوجد اختلافاتهم هجومية وقرر توسيع دائرة بحثه، مجدداً، للأديان المجاورة مثل عبادة النار الفارسية[٦٢]. في النهاية دعا المسيحيين، وأخيراً الجاينين والهندوس إلى المناظرة الدينية الأكثر حدة. وخلال تغيره التدريجي في الرأي، أصبح يميل إلى عبادة الشمس - المهمة طقوسياً للفرس والمبررة فلسفياً بالأفكار الهندوسية - والمعززة بحجج علمانية، على نحو خاص، مثل حجة أنها كانت مصدر كل الطاقة والحياة[٦٣]. ثم قرر لاحقاً التمتمة بمانترا غاياتري [أغنية دينية هندوسية] عند شروق الشمس. بشكل مفاجئ، استطاعت الشهادات المفصلة للنزاعات الدينية البقاء لتظهر كم كانت النقاشات بين الأديان المختلفة حادة[٦٤]. في النهاية، ومع معارضة البدايوني الشديدة، قرر الترويج لما اعتبره المؤرخ طائفة زنديقة رفضت التعاليم الجوهرية للإسلام. يمكن تأويل كتاب **دين الله** بطرق مختلفة: ينظر إليه غالباً بوصفه ديناً عدواً قد يقوم بتحدّي الإسلام والهندوسية التقليدية ومنافستهما، مدعوماً بسلطة الدولة[٦٥]. ومن معظم القراءات، يظهر أنه من الأنسب اعتباره سلوكاً من التنقية والعقلانية والتسامح في حقل من التنوع الديني العظيم، وموقفاً من تقدير انتقائي لعناصر من مسارات دينية مختلفة. ولم ينظر بعض مساعدي أكبر المقربين إلى هذا الدين بهذه الطريقة في بعض الأحيان؛ إذ رفض جنرال الإمبراطور البارز، مان سينغ (Man Singh)، بحسب ما يورد البدايوني، القبول به، وأخبر الإمبراطور أنه ليس عليه إثبات ولائه لقضية سلطنة المغول، الذي أثبته بلا أي شك في كثير من الأزمات العسكرية وإذا طلب الإمبراطور منه اعتناق دينٍ ما يمكن أن يعتنق الإسلام، لكنه لن يتبع خطاً ثالثاً، لأنه يعترف بدينين فقط: الهندوسية والإسلام[٦٦].

---

(٦٢) أصبحت شخصيتان دينيتان من أديان أخرى مؤثرتين في تطوره الديني: الراهب الفارسي من نافساري، ورودلفو أكوافيفا (Rudolfo Acquaviva) الراهب اليسوعي من جوا.

(٦٣) رايتشاودوري، بالاعتماد على كتاب أبي الفضل (*The Dabistanș*) ينسب هذه الأفكار عن الشمس إلى راجا بربال (Raja Birbal), vol. 3, p. 93.

(٦٤) *Dabistan-e-Mazahib; The Dabistan or School of Manners*, vol. 3, p. 50ff.

(٦٥) دعم المؤرخون الاستعماريون مثل فنسنت سميث هذه الفكرة، جزئياً بسبب تعريفهم للدين، وجزئياً لتعزيز نقاشاتهم حول الاستبداد الشرقي. لنقد حيوي لسميث، انظر:

Raychaudhuri, *Din-i-Ilahi: or the Religion of Akbar.*

(٦٦) *Muntakhab ut Tawarikh.*

يبدو أن البدايوني كان أكثر انزعاجاً من جو التفكير الحر العقلاني المنتشر في البلاط. أظهرت شخصيات بارزة في دوائر البلاط جرأتها الفكرية بالسخرية من النبي [محمد عليه الصلاة والسلام] وشاركت في مسابقة بحمل آراء غير دينية. أظهر البدايوني ألمعية كبيرة بملاحظة ما قد يمكن أن يكون بذور تغيير جوهري في الحياة الدينية: وصل بالعقلانية إلى نقطة قوض فيها بشكل شامل المفهوم الديني الكلي للحياة. بالنظر من زاوية مختلفة، يظهر سجلّ البدايوني إمكانية التخطي للحدود من موقف ديني إلى موقف محايث تماماً، وذي نزعة إنسانية تحديداً. كان هذا تهديداً جوهرياً للتدين أكثر من أي تهديد آخر للألفة من قبل الطوائف الهندوسية المارقة: الكابليكاس، والكاولا، والساهاجيا. هددت الطوائف المارقة مثاليات الألفة التقليدية، بينما هدّد الإلحاد مفهوم الدين بكامله. إلا أنّ هذا مثال نادر لمنحى تأخذه الخلافات الدينية الفكرية لتتحول إلى نزعة إنسانية علمانية. استمر جاهانجير (Jahangir)، الإمبراطور التالي، في ممارسات أكبر السياسية التوفيقية، باتباع النظرية المغولية في الحكم، لكنه لم يتّبع المنحى العقلاني الجريء لمساعدي والده في البلاط[٦٧].

لعل صورة أكثر دقة، فلسفياً، للتجربة التي حصلت في دائرة أكبر موجودة في كتاب **دبستان مذاهب** (*Dabistan-i-Mazahib*)[٦٨]، وهو نص حول التنوع الديني الذي تكوّن في منتصف القرن السابع عشر. مقاربته للمناظرات مختلفة جوهرياً عن نظرة البدايوني، لكنه يسجل، من وجهة نظر تقييمية، اتجاهات فكرية مشابهة. في نهاية شهادته المفصلة للخلافات بين المدارس الدينية - التي تضم الشيعة والسنة واليهود والمسيحيين والهندوس - يقدم الكتاب أفكاراً حول «فيلسوف مثقف» يقتنع في النهاية باتّباع أفكار أكبر حول القضايا الدينية. يجب أن تخضع المجموعات الدينية ورسلها لمعيارَيْن اثنين، كما يرى: **الأول**: إن كانت تعاليمهم توافق اختبارات المنطق الإنساني، **والثاني**: إن كان رسلهم أو «أفاتاراتهم» عاشوا حيوات يمكن أن يقال إنها كانت حيوات أخلاقية لم تدنّس على الإطلاق. يخلص إلى أن أياً من المُثُل

---

(٦٧) على مستوى دنيوي أكثر وحشية، تسبب باغتيال أبي الفضل على يد واحد من حلفائه الهندوس.

(٦٨) *Dabistan-e-Mazahib; The Dabistan or School of Manners*, vol. 3, chap. 10.

الأخلاقية التي تقدّمها الهندوسية (كريشنا، راما)، أو المسيحية (المسيح عيسى)، أو اليهودية (موسى) قد تتجاوز اختبار الحياة النقية: من الممكن إيجاد أخطاء فيما دعوا إليه ومارسوه، كل العقائد الدينية القائمة احتوت عناصر بارزة لا يمكن قبولها من المنطق العقلاني. من زاوية اهتمامنا، النقطة الأساسية تأتي هنا: بدلاً من أخذ التفافة إلحادية ـ شكّية وإعلان كل التعاليم الدينية غير منطقية؛ يجب القيام بالتفافة فلسفية مختلفة، باقتراح أن العناصر الجاذبة يجب أن تُنتقى من كل العقائد الدينية وأن تُحَوَّل إلى مركّب ديني واحد مثالي شبيه بالذي اقترحه أكبر في **دين الله**[٦٩]. بشكل بارز، ابتعد حلّ أكبر للتنوع الديني عن كونه نقاشاً عملياً صافياً مثل الذي قدمه إلتتمش، بل أسس، للتسامح الديني مع المبادئ، بدلاً من مجردِ حذرٍ سياسي. بعكس الصوفية، الذين اقترحوا التسامح مع كل العقائد، وأنه يجبَ السماح لمعتنقيها بممارسة أديانهم، فإن أكبر اقترح شيئاً أكثر من ذلك: مزجاً انتقائياً من الأفكار الدينية وممارساتها التي تعبر الحدود الدينية. إنه شيء واحد يحب أن يُقترح وهو أنه على الهندوس والمسلمين أن يعيشوا إلى جانب بعضهم بعضاً ويمارسوا أديانهم، وبطريقة أخرى للقول إن عليهم أن يمتصوا أفكار العبادة وممارساتها من أديان أخرى في حياة دينية ناشطة، والتخلّي عن العناصر التي تُفشل اختبار الحق.

تمثل ممارسة الصوفيين استجابة مختلفة للتنوع الديني، فهي محاولة لرفض إغراء عدم قبول الدين الآخر والتوفيق مع الدين المنافس كطريق آخر لله وبالقيمة ذاتها. ومثلما يمكن أن تؤدي الخطوة الأولى إلى نزع سحر من نوع ما، فإن الخطوة الثانية كانت الضمان الأفضل لدوام حياة دينية قوية لينة ومستمرة. بمنع العقائد الدينية من إنتاج العنف، أزال التوفيق السبب الرئيس لخيبة الناس من الاعتقادات الدينية. في النهاية، على الرغم من التأثير الكبير للتيارات الفكرية الحديثة، لم يتم تقويض الدين فعلياً في الهند، لأن هنود ما قبل الحداثة على كلا الجانبين لم يعتبروه تهديداً للسلام الاجتماعي أو دافعاً ضمنياً للعنف المدمر.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، الفصل ١٠، ص٧٠ ـ ٨٦.

الحداثة والتغيير الديني: القرن التاسع عشر

في التاريخ الهندي، كانت الفترة المكافئة للمرحلة التاريخية التي تتوافق مع الجزء الأكبر من تحليل تايلور هي القرن التاسع عشر. قدم عمل فيبر ببساطة فرضية مقنعة بشكل قوي حول عملية نزع السحر عن العالم، مقترحاً تناقضاً بين الاستجابات القروسطية والحديثة للدين في نظرية سوسيولوجية ـ تاريخية طويلة جداً. بما أنّ هذه النظرية تأخذ مدى طويلاً من الوقت كوحدة للتحليل، فهي صحيحة في عرض الصور المختلفة لما قبل الحداثة الدينية والحداثة غير الدينية ومنزوعة السحر على نحو متزايد. كما أنّها صحيحة بالإشارة إلى أن النقلة الفكرية الجوهرية التي أدت، في النهاية، إلى هذا التحول الثوري إلى الإطار المحايث مدفوعة بالثورة العلمية في القرن السابع عشر. المشكلة في هذه السوسيولوجيا التاريخية هي أنها ليست تاريخية بما يكفي. وبالتركيز على النقيض، نظرية فيبر تجعل الاختلاف مطلقاً، وبعدم النظر إلى التغيرات الصغيرة التي أدت إلى التغير الكبير، فهي تعزّز نهائية التغيّر وتتجاهل احتمالية كل خطوة. ببساطة بسرد القصة بتفصيل أكبر، يقدّم لنا كتاب **عصر علماني** صورة أكثر صحة تصحح الاحتمالات، والضغوطات العابرة، والأخطاء الصغيرة التي حصل فيها التغير الكبير، وسرد القصة بهذه الطريقة يجعل من الممكن تعديل السِمة الإبستيمية للتغير الكبير وتبعاته التاريخية. بشكل مثير للاهتمام، بعض الشخصيات الفكرية التي تقترح مبادرات فكرية مهمة في هذه العملية ليست ملحدة منكرة لوجود الله، بل هم مفكرون ذوو إيمان مسيحي عميق، ومع ذلك أدت أفكارهم إلى علمنة فكرية على المدى الطويل. بسردها قصة تصحح بها الاحتمالات ويتم بالتالي تبسيط الغايات السردية، تمكّن شهادة تايلور من استخدام القصة الأوروبية في تحاليل تاريخية مقارنة بشكل مختلف جداً. إنها تظهر كم تتشابه القصة الغربية في كثير من الأحيان مع قصة الثقافات الأخرى، وعندما يتعلق الأمر بعملية نزع السحر عن العالم، فمن الممكن عرض أشياء ممكنة لاستخدام التجربة الغربية في خطاب النظرية الاجتماعية.

١ ـ إنها تظهر كيف تُقدَّم عملية وقعت في بلدان محدّدة من أوروبا الغربية كسمة عامة تغطي الغرب (أي كل أوروبا وأمريكا).

٢ ـ إنها تحوّل هذه الالتفافة الاستثنائية في التاريخ الأوروبي الغربي إلى سابقة يجب اتباعها من باقي العالم.

هذا يُحوّل، بصورة غير مشروعة، ما كان تطوراً إقليمياً في تاريخ العالم إلى كونه الظهور الأول للقانون الحديدي. إذاً، تنقذنا شهادة تايلور من الفرضية المخالفة، بأن ما جرى في الغرب ربما كان الاستثناء وليس القاعدة التي يجب على كل مجتمع في العالم اتباعها. بالنظر إلى كتاب تايلور بهذه الطريقة، نستطيع الوصول إلى إنتاج علم اجتماع تاريخي عالمي يعمل بطريقة مخالفة لفيبر. بدلاً من اعتبار استثنائية القصة الغربية كسردية سابقة، يمكن أن تساعدنا اللحظة الأولى التي تفتتح سلسلة طويلة من الأحداث المشابهة التي لم تحصل بعد، على أخذها كاستثناء ولكن بالطريقة الصحيحة: بأنها قصة مختلفة عن القصص الأخرى ولا يحتمل أن تحصل بشكل مطابق في مكان آخر. إذاً فـ«فرادة» الغرب تبقى حقيقة في الحالتين، ولكن التبعات التاريخية ينظر إليها بطريقة معاكسة. بالنظر إلى مصادر النظرية الاجتماعية الحديثة بهذه الطريقة، نستطيع أن نفترض أنه في التاريخ الطويل للحياة الدينية كان هناك مراحل: عندما يهدّد الصراع الداخلي بين الأديان بتقويض البنية الكلية للحياة الدينية نفسها، وعندما يفقد الجمهور المتابع إيمانه بدين واحد بل بجميع الأديان. لكن هذه «احتمالية»، وليست ضرورة، فبالنظر إلى البنية المعقّدة للظروف التاريخية، فإنّ هذه الأحداث قد تمر من دون أن تؤخذ هذه الاحتمالية باتجاه نزع السحر الشعبي عن العالم. لذلك، في تاريخ الثقافات الأخرى، من المشجع أكثر النظر إلى المراحل والأحداث بأهمية بارزة ضمن سردياتها الخاصة من دون دفع تاريخ الثقافات الأخرى إلى انتظار لانهائي لتكرار تاريخ أوروبا(٧٠).

صعود القوى الاستعمارية الأوروبية يجعل من الممكن تقديم نقاش علني ذي طبيعة مختلفة قليلاً. لفهم هذا النقاش، يجب أن ننتبه بحذر إلى بعض سمات النظرية الفيبرية الأولى. لا تستخدم النظرة العامة للنقاش الفيبري السلطة كمقولة تفسيرية جوهرية، بل تعتبر العقلنة سمة عامة في الفكر

(٧٠) لنقد هذا النوع من التوقع التاريخي، انظر:

Dipesh Chakrabarti, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

الإنساني، ولذلك فإن نوعاً من نزع السحر عن العالم يتم إنتاجه بواسطة العقلنة بوصفها خصيصة راسخة في كل الثقافات الدينية[(٧١)]. إن من طبيعة الفكر الإنساني أن يكون «معقلناً» بحسب فيبر، ولذلك نستطيع أن نتوقع أن عمليات العقلنة ستحصل في كل التقاليد الدينية، بشكل مستقل تقريباً عن التأثير الفكري أو الهيمنة السياسية لواحد منها على الآخر. يظهر تحليلنا حتى هذه اللحظة أنه لا يوجد ضامن واضح في السجل التاريخي الحقيقي لهذا التوقع القوي للـ«عقلنة» في التاريخ الإنساني.

لكن الفرضية الاستعمارية مختلفة، وهي تستمد قوّتها من مصدر مختلف. ظهور البنى الحديثة في المجتمعات الأوروبية ـ خصوصاً هولندا وإنكلترا وفرنسا ـ تمّ تمثيله بواسطة ضبط السلطات السياسية الصارم الحادّ للدولة الوطنية الحديثة، مترافقة مع قوى إنتاجية كثيفة مساوية للاقتصاديات الرأسمالية، خلقت قدرات غير مسبوقة من التوسع السياسي والاقتصادي لتلك المجتمعات، وأدّت إلى استعمار مساحات واسعة من الأراضي في العالم. اقترحت إحدى الحجج المفضّلة عند بعض الماركسيين والمؤرخين الراديكاليين الآخرين أنه على الرغم من أن هذه المجتمعات قد كان لها مسارات مستقلة كاملة من التطور من قبل، إلا أن القوى الاستعمارية أنهت هذه المسارات التاريخية المستقلّة وجلبتها تحت هيمنة المنطق المجتمعي الذي حكم الحداثة الأوروبية. بلحظة ما ضمن قبضة الكولونيالية الأوروبية، أصبحت كل المجتمعات مسرحاً عاماً لكشف المنطق الخاص للبُنى الحديثة. تقترح هذه القراءة للتاريخ أنه وبعد القرن التاسع عشر، أصبح تاريخ أوروبا الحديث هو تاريخ العالم مع نوع من التأخيرات.

التباسات السياسة الاستعمارية تجاه الأديان الأصلية

تظهر مراجعة للتاريخ الهندي بعد احتكاكه مع الاستعمار الأوروبي تشابهات بالتفاصيل مثيرة للاهتمام، وتباينات في النمط الكلي للتطوّر. الشيء الأول الذي يصدمنا هو مبالغة وبساطة صورة الكولونيالية في هذه النظرية للحداثة الاستعمارية. من الصحيح أن الحداثة الأوروبية أثّرت في

(٧١) Max Weber, *Sociology of Religion* (Boston, MA: Beacon, 1993).

مجتمعات في قارات بعيدة فقط من خلال الكولونيالية لكنها كانت مشروعاً واسعاً ومعقّداً داخلياً، ولم يكن بأي شكل من الحتمي أن الدول الأوروبية، بعد تأسيس مجالاتها الإمبراطورية تنوي استنساخ كل جوانب الحياة الأوروبية الحديثة في مستعمراتها. بقيت القوى الأوروبية قلقة من التعقيدات الثقافية لهذه المجتمعات وسعت لتطبيق شكل من الحكم السياسي، تجنّب عن دراية التدخّل في الشؤون الثقافية. وقد خشيت مما تملك العقيدة الدينية، على نحو خاص، من قابلية لغضب سريع واشتعال محتمل، ولذلك فعلى الأقل خلال الفترة الأولى من الاستعمار؛ اتّبعت السلطات البريطانية سياسة متعمّدة من عدم التدخل الواضح في الشؤون الدينية. إذاً، كانت السياسة الاستعمارية معارضة، في مرات عديدة، للجهود الهائلة لِأَوْرَبة تلك المجتمعات (Europeanizatoin). مسترشدة بالأفكار الجوهرية للاستشراق؛ شجعت السلطة الأوروبية غالباً إعادة تشكيل العادات والتقاليد لتلك الثقافات بدلاً من تحديثها بالقوة[٧٢]. بقي الرأي الفكري بين النخب المثقفة منقسماً حول التأثير التاريخي الحقيقي للاستعمار الأوروبي. بينما رآه مفكرون مثل غاندي مشروعاً ضخماً لغربنة (Westernization) المجتمع الهندي؛ اعتقد مفسرون للتاريخ مؤثرون بالقدر ذاته، مثل نهرو، العكس تماماً، بأن الكولونيالية كانت العائق الرئيس أمام تحديث حقيقي للمجتمع الهندي. إذاً، وببساطة؛ فليس دقيقاً من الناحية التاريخية التفكير بالفترة الاستعمارية للتاريخ الهندي على أنها محاولة ضخمة من السلطات البريطانية لفرض المؤسسات الغربية على جمهور هندي مسلوب الإرادة. كانت القصة الواقعية للاستجابة الثقافية للكولونيالية أكثر تعقيداً وإثارة للاهتمام، ومكوّنة من مواقف مندمجة لفرض حقيقي للأشكال المؤسساتية، ومقاومة ناجحة من كل من النخب الهندية والسكان التابعين، ومحاكاة من التنظيمات الحداثية، وتمّ تقويضها من قبل السلطات الاستعمارية المتوترة. يمكن أن يظهرَ مثالان تعقيدَ المبادرات الثقافية الاستعمارية.

تحدد القضية الشهيرة لإلغاء طقس «الساتي» ـ حرق الأرملة مع زوجها الراحل والموجودة ضمن هندوس الطبقة العليا في البنغال ـ تعقيد التغير

(٧٢) نوقشت هذه الفكرة بقوة من قبل بعض المؤرخين مثل نيكولا ديركز (Nicholas Dirks).

الثقافي الاستعماري(٧٣). من الصحيح أنه بلا وجود الدولة الاستعمارية الغربية، فإن إصلاحاً كهذا لم يكن ليتم، إلا أن هذا الإصلاح لم يُقترح بداية من السلطات الاستعمارية، بل من النخب البنغالية الحداثية(٧٤). وافقت الحكومة على تمرير التشريع مع بعض القلق المتبقّي حول تبعاته المتوقعة(٧٥). كانت القوانين التي تؤثر في إصلاح المجتمع الهندوسي ـ مثل زواج الأرملة مرة ثانية، وسن الرشد، وغيرها ـ كلها مبادرات مشابهة، طرحتها نخب هندوسية وأقرّتها إدارة استعمارية كانت، بداية، لا مبالية أو ممانعة بداية. كانت القضية الثانية هي تحوّل الرعايا الهنود إلى المسيحية. بداية، البعثات المتحمسة بدأت باستعدادات واسعة النطاق لتحوّل السكان الأصليين إلى «الدين الحق». لم يكن مفاجئاً أن يواجهوا معارضة من النخب الهندوسية الحداثية، التي أظهرت حماستها لتبنّي فكر منطقي من دون دين مسيحي. سخر المصلحون الهندوس مثل رام موهان روي (Ram Mohan Roy) من المسيحيين لاعتقادهم بأفكار مثل «الحبل بلا دنس» على الرغم من ادعائهم العقلانية الصارمة(٧٦). أصر خلفاؤه، ومن بينهم بانكيمتشاندرا تشاتيرجي (Bankimchandra Chatterjee) على أن النسخة الإصلاحية من الهندوسية ستكون مطهرة بلا رحمة من الخرافات والأفكار غير العقلانية، وستكون وسيلة أفضل للحياة الأخلاقية العقلانية من المسيحية(٧٧). ولكن المفاجئ أكثر، هو أن المسؤولين السياسيين الاستعماريين أنفسهم عرقلوا الجهود التبشيرية المتحمّسة للتحول الديني واسع النطاق ورفضوا إضافة تبشيرهم العقدي بواسطة القوة المادية للدولة(٧٨). بعد تمرد عام ١٨٥٧،

---

(٧٣) بشكل مثير للاهتمام، هناك نقاشات عَرَضية حول ممارسة الساتي في الخطاب المغولي. يذكر كل من كتاب أبي الفضل **آيين أكبري**، وكتاب **دابستان مذاهب** هذا الطقس والاستجابات المختلفة له.

(٧٤) أدّى رام موهان روي دوراً مهماً في هذا الإقناع المزدوج، الذي تضمن مجموعاته النخبوية الأصلية، منتقداً العرف وتشريع السلطات البريطانية ضده.

(٧٥) لتحليل تاريخي مفصل لتاريخ تشريع الساتي، انظر:

Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

(٧٦) مجدداً، يظهر *(The Dabistanṣ)* أن انتقادات كهذه لم تكن غير معروفة في النقاشات الدينية في الهند في عهد السلطنة المغولية.

(٧٧) Bankimchandra Chattopadhyay, *Krishnacharitra, Bankim Rachanabali* (Calcutta: Sahitya Samsad, 1974), vol. 1, p. 196.

(٧٨) للمصادفة، دعم منظرون هذا المنحى للحيادية الدينية، مثل: جون ستيوارت مل.

عندما تحولت الهند إلى «مستعمرة للتاج البريطاني»، سارعت الحكومة الإمبريالية مباشرة إلى التأكيد لتابعيها عدم تدخّلها في شؤون الدين. لم تكن الدولة الاستعمارية ومؤسساتها أدوات بسيطة لانتقال العلمانية الأوروبية إلى المجالات الاستعمارية.

الدين في الحداثة البنغالية

في ما تبقى من هذا الفصل، سأحاول تقديم شهادة للتغيرات الدينية المعقّدة التي حصلت في البنغال، أول أجزاء شبه القارة الهندية تعرضاً لآثار الكولونيالية والثقافة الفكرية الغربية. ليس هناك ادّعاء حاضر أن هذا تمثيل لما حصل في باقي أجزاء الهند، إلا أنه مسار مثير للاهتمام بما يكفي لفهم التاريخ المتطور للعلمانية.

لم تكن سلطة الدولة الاستعمارية، بل التعليم الغربي هو الذي بدأ بإنتاج التغيرات الثقافية الكبرى في المجتمع البنغالي. بعد تأسيس الكلية الهندوسية، في عام ١٨١٧؛ تأثّرت النخبة البنغالية بالمناهج الغربية المقدّمة باللغة الإنكليزية. بَدءُ التعليم الغربي أنتج مباشرة اختمار عميق للأفكار، ويمكن تلمّس ثلاثة أنماط من الاستجابة للتعليم الغربي في مراحله المبكرة جداً. التيار المبكر الأول، متبعاً المحاضِر الأوراسي الكاريزماتي، ديروزيو (Derozio)، ناقش بشغف لقبول العقلانية الغربية ولوازمها، من رفض الأديان التقليدية (في حالتهم، الهندوسية بشكل رئيس)، وأكل الطعام المحرم (لحم البقر)، وتبني العادات الاجتماعية الأوروبية[٧٩].

كان هناك على الجانب الآخر منهم ـ بمعاداة كاملة لأخذ الأفكار الغربية العقلانية ـ أقسام كبيرة من الرأي المحافظ الهندوسي الذي اعتقد أن انهيار دينه الموروث يعني زوالاً ثقافياً لهويته كشعب. ولكنّ قسماً كبيراً استجاب بتمييز أكبر وبراعة فكرية، بإدراج عناصر منتقاة من التقليد الفكري

(٧٩) يروي شيفاناث شاستري قصة أستاذ في الكلية مشى في شوارع كالكوتا ليسأل الغرباء الذين يلتقيهم:

"Garu khābi, garu khābi?"

[هل تأكل البقر؟].

Sibnath Sastri, *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj.*

الغربي الحديث في الدين الهندوسي التقليدي وإصلاحه. مثل رام موهان روي، أحد كبار الشخصيات في هذه الحقبة، هذا التيار الثالث الأكثر انتقائية وإبداعاً فكرياً. قدمت اثنتان من هذه النزعات للتفكير الجديد تغيّرات كبيرة في الأفكار الدينية الهندوسية. من بين الثلاثة، أظهرت الأولى ذات النزعة العقلانية الراديكالية، ميلاً نحو ما سيتحوّل في النهاية إلى نزع السحر عن العالم. بإخضاع الاعتقادات الهندوسية التقليدية ـ حول طبيعة الإله، ونظام المجتمع، ونمط الرقابة الدينية ـ إلى نقد قاسٍ؛ فإنّ كثيراً من هؤلاء الراديكاليين أصبحوا متحللين من الأفكار الدينية، كان بعضهم غريباً تماماً عن الأفكار الهندوسية لدرجة أنهم احتفَوا بالمسيحية. مثال مثير للاهتمام لذلك كانت حياة الشاعر العظيم مايكل مادهوسودان دت (Michael Madhusudan Dutt)، كاتب **المغهناد باذ كافيا** (*Meghnād Badh Kāvya*)، المعادي للتقاليد، التي قلبت تماماً القيم السردية لملحمة **رامايانا** (Rāmāyana)، بتحويل رافانا (Rāvana) إلى بطل الملحمة[٨٠].

الأهمية التاريخية لإصلاحات البراهمو

اتبع البراهمو، أتباع رام موهان الفكريون، خطاً مختلفاً ولكنه تحوّلي بالقدر نفسه للتفكير فيما يختص بالهندوسية. برفضهم قسماً كبيراً من التراث النصي، تجاهلوا المذهبين الهندوسيين التقليديين في البنغال[٨١]، وشكّلوا مذهباً حداثياً جديداً بالكامل للهندوسية، وساءلوا في النهاية القيد الاجتماعي لنظام الطبقة[٨٢]. كان إصلاحهم للعبادة الهندوسية صادماً بكل ما في الكلمة من معنى، فبدلاً من الصلاة الفردية، قدموا شكلاً من العبادة الجمعية الشعبية داخل مبانٍ أزيلت من شخصيتها الداخلية سمات المعابد الهندوسية التقليدية. لم يكن لديهم أصنام، ولم يكن لديهم احتفاليات دينية فوضوية، ولا وسطاء

---

(٨٠) Michael Madhusudan Dutt, *Meghnadbadhkavya*, translated by Clinton Seeley (New York: Oxford University Press, 2005).

(٨١) The Shaktas and Vaishnavas.

(٨٢) كان البراهمو أكثر جرأة في الفكر من حياتهم الاجتماعية. تحدّوا العقائد الدينية الهندوسية والنماذج الأخلاقية بحدّة كبيرة لكنهم أخذوا وقتاً ليتخلّوا عن الممارسات الطبقية في العلاقات الاجتماعية. انظر:
Debendranath Thakur, *Atmajivani* (Calcutta: Visvabharati Granthalay, 1962).

من رجال الدين. تحت رعايته؛ منح دين البراهمو مزيداً من الأشكال الجماعية للبروتستانتية أكثر من العبادة الهندوسية التقليدية. بطرق أخرى، غيرت بدع البراهمو في الحياة الدينية العادات الفكرية في البنغال. بدأت صحيفتهم **تاتوابوذينا باتريكا** الثورية بملاحظة افتتاحية كانت تمثيلاً نموذجياً للأفكار التي يسميها تايلور بـ«الربوبية الرعائية» (Providential Deism) المثقلة كثيراً بأفكار التنوير الإسكتلندي(٨٣). لم يقف قبول البراهمو للعقلانية عند إصلاح الأفكار الداخلية للحياة الدينية بل وصل إلى التلقي الحماسي للعلوم الحديثة(٨٤). الباحث في جامعة كامبريدج جاي. سي. بوس (J. C. Bose) أصبح رائداً في التجريب العلمي والتفكير الفلسفي(٨٥). مثّل بوس، بدقة، سمة واضحة لهذا التحوّل الفكري العظيم. كما في أوروبا الحديثة المبكرة، احتفى كثير من المفكرين البنغال الحداثيين بالإطار المحايث، وقبلوا الصورة العلمية الكلية للكون، لكنهم لم يجدوها متناقضة مع إيمان شديد بالإله البعيد. جعلت «الربوبية الرعائية»، في الحقيقة، تحقيق هذا سهلاً فلسفياً. ظهرت عظمة خلق الله، ولانهائية قوته، في لانهائية الكون الطبيعي وبنيته المعقدة المتناغمة. بالنسبة إليهم، كان هذا دليلاً أوضح على القدرة الكلية أكثر من الاستخدام المتقلّب للقوة الخارقة، كما اعتقد التراثيون الهندوس(٨٦). أصبح

---

(٨٣) الملاحظة الافتتاحية للرقم الأول من *Tattvabodhini Patrika*. انظر أيضاً:

Brian Hatcher, *Bourgeois Hinduism or the Faith of the Modern Vedantists* (New York: Oxford University Press, 2008).

(٨٤) David Kopf, *Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

(٨٥) للمزيد حول جاي. سي. بوس؛ انظر:

Kopf, Ibid., chap. 5.

لتحليل أكثر متعة وبحثاً، انظر:

Ashis Nandy, *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists* (Delhi: Oxford University Press, 2001).

(٨٦) في الحقيقة، هذا ليس صحيحاً بخصوص التقليديين الهندوس بشكل عام. بالتأكيد منحت الاعتقادات بالهندوسية الشعبية تصديقاً لهذه الفكرة، لكن البحث الجاد في الثيولوجيا الهندوسية تظهر تفكيراً قوياً بشدة في طبيعة الإله، والطرق التي يمكن للقدرات المعرفية البشرية الفانية أن تصل إلى سؤال «معرفته». على سبيل المثال، **إشفارا براتيابهيجنا فيمارشيني** *(Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśni)* للفيلسوف الكشميري أبهينافا غوبتا في القرن العاشر مثال واحد على ممارسة هذا النوع ـ النص يعالج هذا السؤال: «ما الذي تعنيه مغامرة معرفة الإله؟» ـ لكن تجاهل الحديثين للقدماء، الذي أنتجه التعليم الاستعماري، حمى النخبة المتعلمة غريباً من هذه المعرفة ويبدو أنه أكد ظنونهم حول =

الإله قوياً بشكل متزايد وبعيداً عن العالم في هذه الرؤية العالمية؛ إذ يمكن تعقّب أثر وجوده من خلال القوانين المعقّدة للطبيعة. هذا ترك المسار مفتوحاً للبحث العلمي الحماسي وقبول التفكير العلمي كشيء لم يكن متوافقاً تماماً مع التوحيد، ولكنه في الحقيقة، ولدرجة ما، هو جزء من البحث عن الإله، ومعرفة عقل الإله بمعرفة ما خلق.

بشكل مثير للاهتمام، على الرغم من أن المعتنقين الحقيقيين لدين البراهمو بقوا محدودين بنخبة صغيرة عالية الكفاءة، إلا أن تأثير هذا النمط الحداثي من الإيمان هيمن تدريجياً على الحياة الفكرية البنغالية[٨٧]. كان مثالان بارزان ـ الروائي والكاتب بانكيمتشاندرا تشاتيرجي، والمنظّر الأكبر الأول للبنغال الحديثة بهوديف موكهوفادياي (Bhudev Mukhopadhyay) ـ ناقديْن بشكل حادّ للبراهمو، لكنهما قبلا بالأفكار الربوبية بشكل كامل. علق بانكيم ضدّ الكتّاب الذين أرادوا من الإله أن يتدخل بشكل ثابت في الشؤون الإنسانية ـ لمصلحتهم ـ بأن الله لم يخلق الكون بالطريقة التي يقود بها سائق باص باصه في شوارع كالكوتا[٨٨]. ادعى بهوديف أن الهندوس كانوا أعظم المؤمنين بالقواعد السببية للكون، ومثلما أظهرت عقيدة تناسخ الأرواح والولادة من جديد أنه لا يوجد شيء، حتى الولادة في عائلة محددة، حصل بالمصادفة، من دون عملية سببية مناسبة[٨٩]. كان الميلاد دائماً مجرد نتيجة لأفعال وقعت في ميلاد سابق، وكانت غير قابلة للوصول إليها إدراكياً من قبل الإنسان، ولكنها معروفة لخالقه[٩٠]. على الرغم من اختلافهم حول شؤون أخرى، كان مفهومهم حول الله ـ البعيد والقوي إلى مالانهاية ـ متشابه بشكل صادم، من بين هذه العناصر المتنافسة للتفكير الهندوسي الحديث. كان هناك مسار قوي للتغيير الفكري المؤثر في المجتمع البنغالي، وفي النهاية فأتباع هذا التقليد من فكر براهمو الراديكالي تطوروا باتجاه عقلانيات

= الاعتقادات الهندوسية الشائعة. إذاً قد لا يؤمن الهندوس بهذه الفكرة، ولكن ليس هناك شك أن المفكرين الحداثيين صدّقوا أن الهندوس كانوا كذلك.

(٨٧) Kopf, *Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind.*

(٨٨) Chattopadhyay, *Krishnacharitra, Bankim Rachanabali*, vol. 1, p. 434.

(٨٩) هذا، حصراً، صحيح بالنسبة إلى الفكرة الفيدية عن الكارما.

(٩٠) Bhudev Mukhopadhyay, *Samajik Prabandha*, edited by Jahnavi Kumar Chakrabarti (Calcutta: Paschim Banga Rajya Pustak Parshad, 1984), p. 36.

سياسية من أنواع مختلفة، فليس من المفاجئ أنه في أربعينيات القرن العشرين، اجتُذِب عدد كبير من مفكري البراهمو إلى الماركسية، وأسهموا بشكل كبير بتراث ماركسي رفيع المستوى في البنغال. في هذا القسم وحده، أصبح المنطق الذي بدأ عند رام موهان روي شكلاً ثورياً مسلحاً للإطار المحايث ونزع السحر الراديكالي عن العالم. تجنب المفكرون الشيوعيون في الأربعينيات والخمسينيات بدقة كبيرة أي ارتباط لهم مع الأشكال الكرنفالية للاحتفالات الدينية الشعبية مثل «دورغا بوجا» (Durga Pūjā)، ومارسوا بإخلاص شكلاً متطرفاً من العلمانية الأصولية. تحقق بهم وحدهم منطق التطوّر الفكري الموصوف عند فيبر، وليس مفاجئاً، فإنهم سينظر إليهم من قبل المفكرين الأقل راديكالية على أنهم «متغربون» بشكل استثنائي[(٩١)].

إلا أن هذا الخط للتطوّر كان استثنائياً وتمّ تقديمه من قبل مجموعة صغيرة من المفكرين الراديكاليين. لم يقبل البنغاليون المتعلمون، بشكل عام، هذا الرفض الشمولي للحياة الدينية؛ لقد ظلوا مرتاحين لحل من اثنين لتحدي الإطار المحايث: **الأول**، متمثّل بـ «رابندرانات طاغور»، كان قبولاً لصورة علمية للعالم (على الرغم من أنه كان عنده ظنون قاتلة حول تأثيرات التقنية الحديثة) تصالحت مع إيمان عميق بإله ربوبي يبجل وجوده بشكل رئيس من خلال عيد غطاس فني[(٩٢)] **الثاني**، تشكّل بتوظيف ماهر لتناقض عملي فصل بين مجالين في حيواتهم: مجال العمل العقلاني في المكتب، وفي الحياة المادية والبحث، ومجالاً يضم العائلي والعاطفي والديني، ينظر إليهم على أنهما دائرتان منفصلتان بأشكال مناسبة من السلوك. أولئك الذين

---

(٩١) قام تي. أن. مادان وآشيس ناندي، على سبيل المثال، بهذه التهمة ضد نهرو، الذي كان تفكيره في الدين، في الواقع، كما يشير كاتب سيرته الذاتية غوبال بإيجاز، أكثر دقة. في بعض كتاباته اللاحقة، يصف نهرو نفسه بأنه لاأدري، بينما يقدّم الشيوعيون أنفسهم على أنهم ملحدون ثائرون.

(٩٢) إحدى أغانيه تقول:

Ākāś bharā Surya Tārā,

Viśva bharā Prāṇ,

Tāhāri mājh Khāne āmi peyechi morsthān, Vismaye tā jāge āmār gān.

[السماء مملوءة بالشموس والنجوم، الأرض مملوءة بالحياة. تصعد الموسيقى من تعجبي بأني وجدتُ مكاناً بينها].

لاحظ أن الشعور الرئيس ليس حتى الامتنان، بل الحس المعرفي للتعجب. انظر:

Rabindranath Thakur, *Gitabitan* (Calcutta: Visvabharati, 1970), p. 430.

تصرّفوا بطريقة مثالية بحسب قواعد الإطار المحايث بطريقة يمكن أن يسقطهم بها الشخص بوصفهم تجاوزوا حدود المقدس، ويمكن أن يمارسوا بسعادة أكثر أنماط العبادة تقليدية في احتفالية «بوجا» المحلية[٩٣]. إحصائياً، تحرك عدد أكبر من البنغال المتعلمين بالطريقة الثانية من التناقض الليّن بدلاً من الطريقة الأولى. تدخل البراهمو في الثقافة البنغالية واضح جداً للتحليل المقارن؛ إذ يشكّل نقطة تاريخية مشابهة لأوروبا الحديثة المبكرة، حيث، بحسب قصة تايلور، (١) رأت نخبة نشيطة جداً وإن كانت صغيرة طريقة جديدة بالكامل لتكون في العالم، و(٢) كانت قادرة على إعادة تشكيل المخيال الاجتماعي للمجتمع كاملاً. كانت عملية فرض خيال جديد هذه، عملية معقّدة من الإقناع بممارسات فكرية برّاقة، والقهر الصامت بواسطة الأنماط المؤسساتية الجديدة، والتشكيل الانضباطي الملحّ للرعايا. مقالة عقيل بلغرامي، على الرغم من تركيزها على غاندي، تجلب عنصراً أساسياً للصورة بإظهار كيف أن إعادة تشكيل المخيال الاجتماعي هذا لم تحصل من دون تنافس عميق بين مجموعتين من المعارضين. رفض بعضٌ هذا التغيير من وجهة نظر مخيال اجتماعي مسيحي تقليدية، لكن آخرين ـ مثل الحفّارين (Diggers) والبابوفيان (Babouvians) ـ رغبوا بتصور مختلف للحداثة نفسها[٩٤].

في بداية حقبة البنغال المستعمرة، كان مسار التاريخ الفكري مختلفاً بشكل جوهري عن المراحل المقارنة في أوروبا الحَديثة. كان نمط الدين الحديث للبراهمو ـ قبول العلم، الإله البعيد المختبئ الذي تُعرف أفكاره بقوانين الطبيعة ـ النظر إلى المجتمع على أنه مساحة للتعاون والمنفعة المشتركة، تقييم التجارة، فصل المجال الخاص عن المجال العام ـ أفكار نخبة صغيرة. في النهاية، كان البراهمو ضحية فكرة عزل ذواتهم عن النخب الاجتماعية. النخبوية ميزة تحمل تناقضاً، بشكل غريب، بين قيادة الناس العاديين والانفصال عنهم، في الوقت نفسه. يجب أن تبقى النخب متصلة بشكل كافٍ مع أتباعها لتكون قادرة على تشكيلهم، ويجب أن تكون منفصلة

(٩٣) من الشائع جداً والطبيعي بالنسبة إلى عائلة مهندس بمستوى عالٍ أن يكون لها احتفال محلي بـ«الساراسواتي بوجا»، عبادة إلهة العلم، التي كان دعمها أساسياً للتقدم في عالم التعليم.

(٩٤) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب (عقيل بلغرامي).

عنهم بشكل كافٍ لتحافظ على تفوقها وتميزها وادعاء قيادتهم. لكن المسار الفكري الراديكالي الذي انتقل من ربوبية البراهمو إلى الإلحاد العلماني لليساريين أصبح طلائعياً وكان متقدّماً للغاية لدرجة أنه لم يلاحَظ عندما فقد تواصله مع الحشود وراءه(٩٥).

نقاشاتُ ضِمنَ الدين الحديث

ليس مفاجئاً أن حركة البراهمو الفكرية أصبحت أكثر تنوعاً من حيث الجنسيات بوصفها جمعت زخماً، ما أسهم بظهور الخلافات حول المسار الذي يجب أن تأخذه(٩٦). نَحَتِ النقاشات حول الاعتقاد الحداثي الشديد في بعض الحالات إلى الانزلاق بلا مقاومة باتجاه خلاصات إلحادية، أو على الأقل لاأدرية. في حالة البراهمو إن معظمهم لم يصل إلى الإلحاد. قوّض الاستذكار الدائم للقول السنسكريتي المأثور: «وحده من يمكن أن يكون حياً، هو من يُعمل عقله بالتفكير [النقدي]، أي عش حياتك على نحو تفكيري» (sa jīvati mano yasya mananena hi jīvati) من واعظين مثل شيفاناث شاستري (Sivanath Sastri) بشكل جوهري الطقوسية الهنودسية الاعتيادية. ولكن، وبشكل تدريجي، شعر بعض المفكرين بغياب ثلاثة عناصر أساسية في الحياة الدينية. العنصر **الأول** كان الحماسة؛ إذ فكّرت شخصيات البراهمو اللاحقة مثل كيشوب تشاندرا شن (Keshub Chandra Sen) أن إيمانهم كان جافاً بشكل عقلاني، من دون أي مساحة للشغف، متصلة بالإله أو المجتمع الديني. **ثانياً**، بطريقة ذات صلة، التشديد على ثقة الشخص في منطقه أدّى إلى ذَرية انعزالية بين البراهمو ترافقت مع تعزيزهم لفردانية اجتماعية على النمط الغربي. بدلاً من تحويل المجتمع على شاكلتهم، حولوا الآخرين ضدهم. **أخيراً**، تطوّر الأنماط في «براهمو سماج» الرئيسة أنكر كلَّ ارتباطٍ بالمخزون العظيم للأنماط الدينية في الثقافة الهندية الأصلية وفصلوا أنفسهم عن المصادر العظيمة لصناعة المجتمع في تاريخهم. أراد «براهمو سماج» عزلة مترفّعة عن الثقافة الأصلية، ولم يكن بلا سبب القول إن أعضاء

---

(٩٥) تأكيد تايلور قدرة النخب على تغيير ثقافة الناس العاديين هو نقطة حرجة أخرى. تبحث قصة الثقافات غير الغربية عادة عن أمثلة فريدة للفكر الغربي لتعلن افتتاح عصر حديث.

(٩٦) Kopf, *Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind.*

البراهمو كان ينظر إليهم على أنهم حَمَلَة ثقافات فرعية متغرّبة مصطنعة وخانعة في المجتمع البنغالي، مهمشة سياسياً، وتابعة للقوة الاستعمارية، وأخيراً تمت مكافأتهم من قِبل أسيادهم بقليل من الازدهار الذي يمكن التلاعب فيه بسهولة[٩٧]. كل عنصر من صورة البراهمو الذاتية يمكن تحويلها إلى نظيرها المنحط للثقافة الاستعمارية: العقلانية كتقليد للبريطانيين[٩٨]، الاعتماد على الذات كأنانية خبيثة، الثروة هي مجرد صحارى أعطيت لهم لإنشاء مشروع اقتصادي نُظر إليها على أنها مكافآت اقتصادية مقابل الخنوع السياسي[٩٩].

كان التاريخ اللاحق لحركة البراهمو موسوماً بالصراع الحاد حول هذه السمات. جاء شن، بداية، ليسيطر على مشهد البراهمو مع رابندرانات طاغور وشيفانات شاستري، ليقوم بانفصال زائف عن التيار العام. أدمج أتباعُه في ديانة البراهمو عنصراً أساسياً من العبادة الحماسية، ونوعاً من الأجواء الاحتفالية، وحتى مارسوا أنماطاً تقليدية من الغناء مثل كيرتان (kīrtan)، حتى إن البعض تساءل إن كان شن «أفاتار» الذي أخذه بحثه عن البهجة بتقاليده الدينية الخاصة إلى إحياء أنماط موسيقى وعبادة فايشنافية بنغالية، في لغة تعبيرية يمكن إدراكها من قِبل الطبقة الدنيا البنغالية. الأصدقاء السابقون في حركة براهمو الرئيسة شاهدوا ذلك باستنكار متسم بالاستياء؛ إذ إنه، برأيهم، انجرف مع سيل الحماسة العبادية عن المسار المحصور بالجدية العقلانية لعبادة البراهمو وقد أظهر هذا أنه حتى بين المعتنقين الجدد للمعرفة الغربية والإصلاح العقلاني، كان هناك شعور بالقلق وشعور بالفقد، تحديداً حول المشاكل المرتبطة بالتخلّي عن التقاليد الثقافية وإبعاد أنفسهم عن الحشود إلى عزلة نخبوية تقليدية. من الجدير بالملاحظة كيف لحركة عقلانية صاحبة وعي ذاتي مثل «براهمو سماج» أن ترجع إلى

---

(٩٧) مع إدانة بانكيم الحادة: «تباهى السجناء بطول سلسلتهم». انظر:

Chattopadhyay, *Krishnacharitra, Bankim Rachanabali*, vol. 1.

لكن رواية رابندرانات طاغور **غورا** بحثت في هذا السؤال الحساس كذلك: تحرير فكري مبرر بوصفه قناعاً للتزلف السياسي.

(٩٨) مجدداً، انظر:

Bankim, "Ingrajstotra," in: Ibid., vol. 1, pp. 9-10.

(٩٩) رواية طاغور **غورا** تشير إلى أنه اعتقد أن هذا النقد كان فيه بعض الحقيقة.

ممارسات هندوسية أكثر تقليدية، في مسائل متعلقة باحترام الطبقة، وأنماط العبادة، والاعتقادات الدينية الجوهرية. بعكس النخب الدينية لأوروبا الحديثة، وبشكل أساس، فهم لم يعيدوا إعادة تشكيل باقي المجتمع على صورة نماذجهم المثالية. إلا أنه سيكون من المضلل القول إن الأنماط الجديدة من الهندوسية لم تأخذ أي شيء من تفكير البراهمو، وبشكل غير مباشر من الارتباط الغربي. العناصر التي يصفها تايلور بالمتخيلات الاجتماعية الحديثة تم تناوُلُها واستُوعِبت، وأحياناً عُدّلت بشكل انتقائي لتتناسب مع مقاصدها التاريخية المحلية. بشكل عام، هذه التغيرات الانتقائية غيرت المجتمع البنغالي بعمق، ولكن ليس على صورة مجتمعات أوروبا الحديثة العلمانية.

عودة التدين التقليدي

خاض كيشوب تشاندرا شن، في بحثه الديني الواسع تبادلاً وثيقاً للأفكار مع راماكريشنا براماهمسا (Ramakrishna Paramhamsa)، الشخصية المدهشة في القصة المعقدة للتدين البنغالي الحديث. جاء أمّياً بحسب المصطلحات الحديثة من قرية ليعمل كاهناً في معبد أسسته عائلة ملّاك للأراضي غنية في كالكوتا، ولوقت طويل، تصرّف بلا مساعدة كممارس قوي للدوافع العقلانية للإصلاح الديني للبراهمو. صرح بممارسته دينه بكل الطرق التي يمارسها فيها البراهمو المتعلمون. راماكريشنا تفاخر بفقده التعليم الرسمي، وسخر بشكل دائم من ذوي التعليم العالي لادّعائهم امتلاك المعرفة الأخلاقية العالية. وقد كشف عن فهمهم الأخلاقي الضحل لأنفسهم، غالباً عن طريق حوار سقراطي، وعادة كان يؤدي بهم إلى استسلام مفاجئ[(١٠٠)]. كان يدعي على الملأ أنه تكلم مع كالي ربه، وذهب في نشوة وأظهر فضولاً طفولياً حول كل شيء، بما في ذلك العلوم الحديثة، وعرّى في النهاية، وبشكل كامل، بعض أكثر مفكري كالكوتا احتراماً. شكّل تلميذه البارز، فيفيكاناندا (Vivekananda)، مجدّداً نمطاً للتديّن ميثراً للاهتمام، باعتماده جزئياً على دين راماكريشنا الشعبي، معززاً إياه بمقتبسات كثيرة من التقاليد

(١٠٠) يبدأ كتابه الذي يحوي خطاباته «كاثامرتا» بمواجهة مع المجمع الذي قال بخجل إن زوجته كانت جاهلة بالشؤون الدينية. انظر:
Ramakrsna Kathamrta, complete edition (Calcutta: Ananda Publishers, 1990).

الهندوسية السامية من أدفايتا (Advaita) والأوبانيشاد[١٠١].

قام مفكرون هندوس آخرون بمحاولات متميزة لمقاومة نزع السحر العلماني عن العالم. قدّم بهوديف موكهوفادياي جدالاً قوياً متسقاً ذا جانبين: **الأول** كان هجوماً باحثاً ومستقصياً على جوانب الحداثة الغربية، و**الثاني** قدّم دفاعاً منطقياً عن التقاليد والطقوس الهندوسية (أكارا)[١٠٢]. افتتح بهوديف أسلوب نقاش قوياً ودقيقاً سيصبح لاحقاً معروفاً في أوساط النقّاد الهنود للغرب. ينقل التعليم الغربي إلى النخب الحداثية استعداداً لتوقع الأسوأ من الآخرين، وتحديداً أقرانهم البنغاليين الذين لم يكن عندهم تعليم حديث[١٠٣]، وقد اختار مثالاً متطرفاً واستفزازياً ليوضح نقده. تزدري النخب الحداثية طقوس عبادة الأجداد الهندوسية، وهم يعتقدون أن المؤمنين يعتقدون أنهم إذا لم يضحّوا بأنفسهم لأسلافهم فإن الأرواح الشريرة ستدقّ أعناقهم ليلاً. في الواقع، كان المنطق الكامن وراء هذا الطقس ـ بحسب ما يوضح بهوديف ـ عميقاً وخيّراً، وكانت عبادة الأسلاف طقساً من العرفان لهم عبر الأجيال. البشر، في أنثروبولوجيا بهوديف الفلسفية، هم أضعف الحيوانات؛ إذ تحتاج النمور إلى عام لتتعلم الصيد وتصبح بالغة كاملة في جنسها، أما الناس فيولدون ويبقون عاجزين لمدة طويلة. إذا أخذنا بعين الاعتبار كيف جئنا إلى العالم، بحالة من الضعف الكامل، وكيف نُتلقّى، وكأن العالم كله كان ينتظر وصولنا، سنشعر بإحساس تلقائي من الامتنان. إذا كنا مراعين لحقوق الآخرين، فإننا سندرك أننا مدينون دائماً لأسلافنا، الذين جاؤوا قبلنا وأعدوا العالم كي نسكنه بخلق كون متحضر نستطيع أن نرثه ونكمله. يجب تسديد الديون، لكن هذا الديْن مستحيل تسديده، لأنه في الوقت الذي سنصبح به راشدين وقادرين على تسديد ديوننا، سيكون أولئك الذين سنوفي لهم الديْن قد رحلوا. الطريقة الوحيدة لنرد ديْن ميلادنا ـ (pitṛ-ṛṇa) ـ هي بفعل الشيء ذاته للأجيال القادمة، بأن نترك لهم عالماً نقياً مقارنة بالعالم الذي وُلِدنا فيه. لا يقدّر الحداثيون المثقفون الغربيون هذا لأنهم

(١٠١) Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1989).

(١٠٢) Bhudev Mukhopadhyay, *Samajik Prabandha and Acar Prabandha in Prabandha Samagra* (Calcutta: Charchapad, 2014).

(١٠٣) المصدر نفسه.

نرجسيون بلا قيود، ويعتقدون أنهم ذرات تاريخية بدون التزام تجاه أي أحد قبلهم أو بعدهم. لكنهم كذلك لا يفهمون منطق الطقوس الهندوسية وينتقدون الأشخاص الأكثر خيراً وتفكراً ولو كانوا أقل ذكاء منهم. النخب الحداثية متكبرة وغبية: إنها غير قادرة على التعلم. يعزز التعليم الغربي والامتياز الاجتماعي هذا الجهل(١٠٤).

هذا مثال واحد من عدة دفاعات فكرية نشيطة عن التقليد الديني، وجزء من مقاومة ضخمة من قبل نقاد الحداثة الغربية. تضج ثقافة بنغال القرن التاسع عشر بهذه الهمهمة المعارضة للاستسلام للعلمانية العقلانية. كانت السمات المميزة لسردية الإصلاح الديني البنغالي أنه في هذه المرحلة المبكرة؛ أنتج تقديم الأفكار الغربية شيئاً مثل ما يسميه تايلور «أثر نوفا» انفجاراً استثنائياً لأنماط جديدة من التفكير الديني المتحرك باتجاهات مختلفة وعادة متناقضة. سار بعضها تحديداً باتجاه استخدام محدد للإطار المحايث الذي أنتج نزعة إنسانية حصرية، متجسدة بشكل رئيس بالبراهمو العلمانيين والماركسيين. بعض عناصر التجارب الأخرى لم تتخلّ عن التزامها بالدين لكنها غيرت صفته، وكانت الأشكال الدينية الجديدة، أحياناً، أكثر حدة من الأشكال التقليدية وطلبت التزاماً أعمق بمبادئها الأخلاقية. وقد غيّر هذا بالتأكيد شخصيةَ الحياة الدينية في البنغال، لكنه لم يقوّض الدين بشكل عام. أخيراً، قدّم راماكريشنا شيئاً أكثر جوهرية: هجوماً مضاداً قوياً من الدين التقليدي، الذي رفض أن يتم ازدراؤه من قبل الهجمات العقلانية، وابتكر حججاً قوية. تظهر التحولات في القرن التاسع عشر ثقافة من التساؤل الديني العميق والتجارب الناشطة، لكنه بالتأكيد ليس رفضاً للحياة الدينية. لو لم يحصل الإصلاح الديني عبر تدخل البراهمو والمساعي الرامية إلى نوع جديد من التفكير الديني، لعانى الدين الطقوسي الهندوسي التقليدي تدهوراً نهائياً. براعة المفكرين، مثل رام موهان روي، وبانكيمتشاندرا تشاتوبادهياي، وديبندراناث طاغور، وفيفيكاناندا، ورابيندراناث طاغور، أكدت أن النسخ المختلفة من الهندوسية التي يمكن أن توفّق بين الاعتقادات العقلانية حول الإطار المحايث والاعتقاد بالمتعالي أصبحت متاحة على نحو متزايد للأجيال

---

(١٠٤) المصدر نفسه.

المثقفة من الهندوس البنغال، وهذا تماماً ما قدم تايلور حجة ضده في الرؤى الثيولوجية لعلم الاجتماع الفيبري. يجب التفكير بالأنماط العقلانية للتفكير على مستويين: على المستوى الأول فهي تمثل مخزوناً وأداة حافظة للمنطق؛ وعلى مستوى آخر فهي مجموعة محددة من مذاهب نظرية مميزة. يمكن أن ينتج استخدام التقنيات العقلانية كمخزون مذاهبَ من أنواع مختلفة، مختلفة في كثير من الأحيان عن سمات أفكار التنوير الأوروبي. شهدت بنغال القرن التاسع عشر امتصاصاً حماسياً لهذا المخزون، والذي تمّت الاستفادة منه لاحقاً لتشكيل عقائد مختلفة إلى حد ما من «قصص الطرح» لنزع السحر الأوروبي عن العالم. بالفعل، إن أقساماً كبيرة من الإنتلجنسيا البنغالية الحديثة رثت الخسارة المحتملة للمسحور من حياتهم وابتكرت طرقاً عبقرية للاحتفاظ بشعاراتها الساحرة في المجموعة الفارغة من الاعتقادات العقلانية[١٠٥]. قسم صغير فقط من الراديكالين سمحوا لإيمانهم أن يقودهم إلى عالم بلا إله، منزوع السحر عن العالم بشكل تام.

مواقف ضد الفردانية

بامتصاص انتقائي للعناصر المتنوعة للحداثة، استجاب بعض أقسام المجتمع البنغالي بحماسة لفرص التجارة الرأسمالية. كانت هناك حماسة عامة لتطوير مجال عام ونمو نوع جديد من التضامن السياسي الوطني. انتقد المفكرون البنغاليون، بمن فيهم الأشد حداثة، عادة الحداثة الأوروبية لكونها أنانية ومادية ومتحررة من كل القيود وتميل إلى العنف الجماعي. أنتج بهوديف موكهوفادادياي أول نقد منهجي وقوي للحداثة الأوروبية، برسالة قوية بأن الهنود يجب أن لا يتعلموا أي شيء منهم باستثناء العلوم الحديثة والاقتصاد السياسي[١٠٦]. رفض بانكيمتشاندرا ما اعتبره فردانية مفرطة في

---

(١٠٥) كان هذا بشكل خاص عبر الأدب، وخاصة الخيال التاريخي ـ الصوفي (Abanindranath Tagore: Rajkahini, Nalak, and Buro-Angla)، والشعر الخيالي (Sukumar Ray: Aboltabol)، الذي كان أداة يمكن أن تحافظ على السحر في عالم حديث. اشتهر الرسام آبانيندراناث طاغور في محاضراته حول الفن بأنه كان يدافع عن تعزيز الفن كمهمة للحفاظ على السحر في الحياة الإنسانية.
Abanindranath Tagore, *Bageshwari Shilpa Prabandavali* (Calcutta: Ananda, 1999).

(١٠٦) Mukhopadhyay, Ibid.

مذاهب نفعية، وفي النهاية وضعية أيضاً، على الرغم من أنه كان منجذباً إلى كلتيهما في البداية[١٠٧]. بعد مرحلة أولى من النقد المعادي للفردانية، تحوّل التفكير السياسي البنغالي بحزم باتجاه الراديكالية الاشتراكية. استمر الماركسيون البنغال، مع تبنيهم الإلحاد العلماني الراديكالي، بنقد فردانية الأجيال السابقة.

قد يكون هناك، بهذا المعنى، ارتباط كامن مهم يتضمن أجزاء مختلفة من الثقافة البنغالية الحديثة. فعلى أحد المستويات، كان العلمانيون الشيوعيون مخالفين تماماً لعبدة أرباب فايشنافا وشاكتي البنغاليين التقليديين ومنفصلين عنهم. كان الناس العاديون منغمسين بعالم ديني من عبادة ثابتة منزلية لأعداد كبيرة من الآلهة الصغيرة: من آلهة لدغات الأفاعي، والجدري، ورفاه الأطفال، والازدهار الوطني، والتعليم، والموسيقى، إلى مهرجان الخريف العظيم لدورغا، إلهة الحماية من الشر[١٠٨]. عامل المفكرون الماركسيون هذه الخرافات بازدراء كبير وقدموا اعتقاداً محارباً لها بالإيمان بالعلم. ولكن على مستوى آخر، كان هناك تشابهات ضمنية أنكرها كلا الجانبين، وكان كلا التيارين من التفكير معادياً بعمق لنموذج مجتمع النظام التعاوني للمنفعة المتبادلة، أو الفردية البرجوازية اللامقيدة للتأويل الذري للحرية الحديثة. شجبه الراديكاليون كبنية للقيم الرأسمالية؛ ونظرت إليه الحشود الشعبية على أنه الأنانية غير الطبيعة للنخب المثقفة بثقافة غربية. رفض الراديكاليون هذا النظام باسم جماعة متخيلة للمستقبل، ورفضه الأتباع الدينيون التقليديون باسم تقليد جماعة متخيّلة للماضي. كلاهما رفض احتفاء غير شرطي بحزمة القيم الأخلاقية للحداثة الغربية، كان للنقاشات الدينية للقرن التاسع عشر تأثير مزدوج ومتناقض إلى حد ما بالنظر إليها من منظور فيبري. على جانب ما، تسببوا بقبول نظام محايث اخترق معظم قطاعات المجتمع، لكن خطابات بنغال القرن التاسع عشر ذاتها احتوت «الكون الممتد للإلحاد»[١٠٩] وراجعته.

(١٠٧) Bankimchandra Chattopadhyay, "Udar-darsan" (Philosophy of the belly) and "Bidal" (The cat), in: Chattopadhyay, *Krishnacharitra, Bankim Rachanabali*, vol. 1.

(١٠٨) لجينيالوجيا الاحتفال، انظر:

McDermott, *Revelry, Rivalry and Longing for the Goddess of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*.

(١٠٩) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap, 2007), pp. 352-376.

كنتيجة؛ يبقى السؤال الكبير الواقع في عمق سردية تايلور ـ «كيف كان من الشائع قبل خمسة قرون الإيمان بالإله، وكيف من الشائع الآن عدم الإيمان به؟» ـ غير قابل للتطبيق للبنغاليين، وأعتقد أنه كذلك في الحالة الهندية لسبب بسيط وهو أن البند الثاني غير صحيح واقعياً: في العالم الثقافي الهندي؛ ليس من الشائع عدم الإيمان بالإله.

الدين اليوم

منذ زمن رابندرانات طاغور، حصل تغير هائل باتجاه نزع السحر عن العالم نوعياً، ويمكن ملاحظته في الأدب البنغالي. كان هناك وجود كثيف لشعور بإيمان فني عال[١١٠] في دوائر شعر طاغور وأغانيه؛ لم يكن شعر طاغور ليصدق لولا الإحساس العميق بالوجود الإلهي في الكون، وظهر الفن بديعاً ملهماً في تناغمه. أظهر شِعرُ البنغال في خمسينيات القرن الماضي موتاً مفاجئاً للإله. ازدهر الإبداع الشعري، لكنه تُرِك خاوياً روحياً بسبب هذا الغياب[١١١]؛ كانت موضوعاته الأولى هي المعاناة الدنيوية والجور الاجتماعي. في خيال القرن التاسع عشر، كان الدين حاضراً في كل صفحة. ظهرت شخصيات مثل الـ«كابليكاس» بشكل ثابت في روايات بانكيم، و«باولز» (Baāuls) و«بايراجيس» (bairagīs) في قصص طاغور ومسرحياته، ولكن منذ عصر ساراتشاندرا تشاتوبادهياي (Saratchandra Chattopadhyay)، كاتب الروايات الاجتماعية المشهور، ماتت هذه الشخصيات حرفياً، بشكل متضارب تماماً في أدب تأرجح بين حزن الانحطاط والابتهاج بثورة وشيكة.

المهرجان والبهجة:
عودة الجماعية في الثقافة البنغالية

يمكن أن يكون الاعتراض على أن هذه القراءة لما يعتقده البنغاليون منحازة إلى مستوى عالٍ من العقلانية، وعلى أن الصورة التي قدمتها تفترض

---

(١١٠) الجزء الأول من أجزائه الثلاثة من الأغاني هي «بوجا» (العبادة).

(١١١) كل من النزعات اليسارية وغير السياسية للشعر البنغالي الحديث ملحدة بطريقتها. الشعر السريالي المؤثر جداً لـ«جيباناناندا داس» لا يظهر أي معنى للمتعالي.

ـ وهي كذلك ـ أن شعباً ما يفكر بالضرورة بالطريقة التي يفكر بها مفكروه، خطأً فكرياً نمطياً. لكنني أعتقد أن رفضاً حازماً للحداثة الأوروبية يمكن إيجاده في الممارسات الاجتماعية كما هي الحال في المذاهب الفكرية. الممارسات الاجتماعية حقل لانهائي؛ وسأشرح مسألتي بمثال وحيد ولكنه ذو دلالة مهمة وهو مهرجان «دورغا بوجا» الذي يقام في فصل الخريف. بشكل مثير للاهتمام، الجماهير الكثيرة التي تقرأ بشغف روايات ساراتشاندرا وتقرأ للشعراء الشيوعيين عاشت في عالم من التدين المملوء بالحياة كل يوم، والمتجسّد تحديداً في مهرجانات «دورغا بوجا». ومن المفاجئ قليلاً أنّ الشباب الفقير الذي يجهّز كوادر اجتماعات الحزب الشيوعي يجمع كذلك اشتراكات لمهرجانات «بوغا» الموسمية في الأحياء.

رأى نقّاد الفردية الحديثة هذا على أنه إفقار لسمة الحياة الجماعية ومحتواها. كتب رابندرانات طاغور مقالة مثيرة للاهتمام حول أهمية المهرجانات ـ أوستاف (Utsav) ـ لحياة مفعمة بالحيوية للمجتمع. يتطلب المجتمع تذكيرات دورية باعتماد أفراده الداخلي على بعضهم بعضاً وتضامنهم، وتوفر المهرجانات (الأوستاف بالبنغالي) هذا التمثيل الضروري جداً لمجتمع ما لنفسه(١١٢). سجّل طاغور تأملاً مسهباً حول طبيعة المهرجان. حياة العمل اليومية مدفوعة بالمصلحة، وهي لا تسمح للناس بأن يجتمعوا معاً، لأن المصلحة تفرقهم. المهرجان هو انعكاس هذا الظرف اليومي، فهو الوقت المقلوب رأساً على عقب الذي يتحد به الناس بالحب، ولا يتفرقون بسبب المصلحة الذاتية. الوقت الأكثر مناسبة للاحتفال هو الليل، لأن النهار وقت العمل والليل وقت الاجتماع(١١٣) «وهو الوقت الخاص للمهرجان»(١١٤). يعمل «دورغا بوجا» بهذا تماماً في الثقافة البنغالية

---

(١١٢) Rabindranath Thakur, "Utsav," in: *Dharma* (Calcutta: Visvabharati, 2002).

(١١٣) «لتتذوق طعم التآزر، لتشعر بمعنى الهدوء وسط الاضطرابات اليومية؛ البشر يدعون كل الناس إلى مهرجان. في هذا اليوم، يصبح سلوكه مختلفاً عن سلوكه في كل يوم» (المصدر نفسه، ص١١). «لكن طاغور عنده تخوف من أن الحداثة معادية جوهرياً لهذا النوع من الحياة الجماعية: «حتى في هذا اليوم، حوّلنا اجتماعنا إلى مجرد ازدحام والتزامنا إلى مجرد معرض» (ص١٤).

(١١٤) "Din o ratri," in: *Dharma*, p. 20.

«يكشف الظلام لنا أكثر مما يخبّئ، ومن دونه لن نتلقّى رسائل الأجزاء البعيدة من الكون، وسيبقينا الضوء في سجن» (ص٢٠).

الحديثة وخضع لتطوّر تاريخي مدهش منذ قدوم المال الاستعماري في كالكوتا، العاصمة الإمبريالية.

كان الـ«دورغا بوجا» مهرجاناً قروسطياً مستمراً منذ زمن، يُؤدّى في الأصل في معابد القرية[١١٥]. بتأسيس كالكوتا على أنها العاصمة الإمبريالية والصعود الذي لا يقاوم لطبقة ملّاك الأراضي الاستعمارية؛ تمّ جلب المهرجان إلى المدينة وتحويله إلى مشهد مدني بالدرجة الأولى. لم تكن العبادة التقليدية في القرى فريدة بالمعنى الحديث، فقد كانت الأصنام صوراً جُعلت تقليدية، صُنعت من مواد تقليدية، كانت تُعبد في مجتمعات المعابد القديمة. هجرة الإلهة إلى المدينة الاستعمارية حوّلت طبيعة الاحتفال. في كالكوتا؛ تحوّلت طبيعة الـ«دورغا بوجا» إلى مشهد حقيقي من الثروة والأبّهة والسلطة. في البدء كانت هذه الطقوس تسمى «بارو ـ ياري بوجاس» (bāro-yāri pūjās)[١١٦] التي تلتقي فيها بشكل رئيس عائلة مالك أرض ثري ورفاقه في مجتمع نخبة كالكوتا ويستمتعون بلقاء اجتماعي. لكن هذه الاحتفاليات كان لها جانب أكثر عمومية كذلك. كانت مهرجانات المناسبات والمنافسة في الإنفاق بين العائلات الإقطاعية المتنافسة على الموسيقى والديكور والولائم مشهداً موجّهاً إلى الآخرين، لقياس ثروة المنظمين وسخائهم. بعكس المجتمع الفلاحي التقليدي، فإن الثروة في كالكوتا خرجت من سرية الادّخار الحَذِر وأصبحت مصدراً للاستعراض الجلي. في يوم واحد، تنظم، عادة، مراسم «كانغلي بهوجان» (Kāngalī Bhojan)، أي وليمة للفقراء، حيث يحصل الجيران الفقراء لأصحاب النفوذ الأثرياء ليوم واحد على شيء بسيط من ثروة جيرانهم الأغنياء ويتلقون وجبة فاخرة، واستراحة سريعة من حياتهم البائسة[١١٧]. ولكن بشكل يشابه تحوّل مشاهد السلطة الملكية في أوروبا،

---

(١١٥) انظر:

McDermott, *Revelry, Rivalry and Longing for the Goddess of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*.

لتوسّع أكثر تقليدية لثيولوجيا دورغا وكالي في البنغال، انظر الدراسة العميقة والمتبصرة لـ:

Sasibhusan Dasgupta, *Bharater Sakti-sadhana O Sakta Sahitya* (Calcutta: Sahitya Samsad, 1960).

(١١٦) حرفياً، تنظّم الاحتفالات بدزينة من الأصدقاء: baro = اثنا عشر، وyar= أصدقاء.

(١١٧) هناك تقليد غني تحديداً للكتابة الأدبية ـ الساخرة بالأغلب ـ حول الـ«بارو ياري بوجا» في بداية الأدب البنغالي الحديث. أحد أول وأبرز هذه الأعمال هو عمل كاليبراسانا سينها، هو نفسه =

التي تغيرت من كونها استعراضاً للثروة الشخصية للملك إلى مهرجان للبلاد، فإن دلالة مراسم «بوجا» تغيّرت، في الوقت المناسب، بشكل راقٍ ولكنه قاطع، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بعد الإلغاء الرسمي لنظام الزمندارية (zamindari)(*)، كان هناك تغيّر في مدينة كالكوتا أيضاً؛ فقد تحوّلت من قرية مرصّعة بقصور الأثرياء إلى مدينة مترامية الأطراف تهيمن عليها الطبقة الوسطى الحديثة، وتضم الطيف الكامل من الحرفيين الإداريين الأغنياء إلى الموظفين المعدمين الذين، مع كونهم كذلك، يشاركون في ثقافة «بادرالوك» (Bhadralok) المشرفة. ترك هؤلاء بصمتهم في المدينة ومهرجاناتها بشكل حازم، فتحولت الـ«دورغا بوجا» من كونها استعراضاً للثروة الخاصة المتباهية إلى تمجيد ذات جماعية للـ«بادا» (Pāḍā) (أي الحي). كانت «البوجا» السابقة تُمَوَّل من قبل عائلات معينة وكان الباقون ضيوفاً ومشاهدين ومارة. لاحقاً، أصبحت «البوجا» شأناً جماعياً بشكل جوهري لا تموّل فقط من ثراء شخص معين من ملّاك الأراضي، بل باشتراكات من كل أرباب المنازل من الطبقة الوسطى. سيكون لكل أرباب المنازل بذلك حس جماعي بالملكية في المهرجان. لقد كان مشهداً عاماً بمعنى خاص: أولاً، عام بمعنى أن الصنم لم يكن داخل منزل عائلة ما بل في فضاء عام، وانتقل نحو الخارج لعرض مشهدي لميزاته الفنية؛ وكان أيضاً عاماً بمعنى أنه مهرجان «مشترك» للـ«بادا» (الحي). كل التنافسات بين العوائل والعداءات المتكررة بين الفئات المختلفة كان يجب أن تترك جانباً، كون المشهد افترض خصائص الاحتفالية بالمعنى الذي قدمه ميخائيل باكتين(١١٨). لقد مثّل عصراً استثنائياً حيث تمت فيه تنحية كل ما جرى في الوقت العادي على طول السنة جانباً: عصراً مثالياً، حيث وُضع فيه كل شيء ثمين في المجتمع للعرض. لقد كانت مناسبة عبد بها الـ«بادا» نفسه - بمعنى دوركايمي قوية - كان عصراً غير عادي لتضامن استثنائي ضدّ الأنانية والتأثيرات الفردانية للمعيشة اليومية. لقد كان «البوجا»

= زامندار، وكاتب العمل الشهير: (*Hutom Pencar Naksa*) [**رسوم البوم** مع عنوان فرعي مهم: Mukh Apani Dekho [انظر لوجهك]، كأنه مرآة بوجه طبقة الزمندار العاجزة.

(*) الذي يمنح مالك الأرض السلطة القضائية (المترجم).

(١١٨) Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, translated by Helen Iswolsky (Cambridge, MA: MIT Press, 1968).

تذكيراً بما يجب أن يكون عليه المجتمع عندما يحاكي نفسه المثالية بطريقة عابرة.

يطرح المراقبون أنه منذ ثمانينيات القرن الماضي يبدو أن الـ«دورغا بوجا» دخل مرحلة جديدة. أُعطيت السياسة الديمقراطية بعد الاستقلال حافة تشاركية حادّة من قبل الأحزاب اليسارية التي حشدت الفقراء المدنيين وطالبت بمشاركة هذه المهرجانات الشعبية مع الطبقات الوسطى للأحياء المدنية. تحت الضغط السياسي، حتى الطبقات الوسطى، في النهاية، شاركت، على الرغم من الممانعة، في لجان هذه المهرجانات وحوّلتها إلى تنظيمات «بادا» أكثر ازدحاماً، وأقل أناقة، وأكثر شمولية، ولكن أكثر مشاكسة، والتي كان عليها، تحت الظروف المتغيرة، أن تظهر استراتيجيات مشابهة لإنتاج تضامن مؤقت ومهادنة الطبقات. يجب أن تكتم الصراعات اليومية الاعتيادية بين الطبقات الوسطى والفقيرة على الأرض، والماء، والكهرباء، والصرف الصحي، والازدحام، والضجيج، والانتماءات السياسية، إذا كان استعراض تضامن «بادا» السنوي سيقدم للعالم، ممثلاً الصورة المثالية للتناغم الجماعي.

في العقود الأخيرة، حاز الـ«دورغا بوجا» بعض الخصائص الفنية المرتبطة بدرجة عالية باستقصائنا حول الحاضر كتاريخ. مؤخراً، أصبحت مهرجانات «بوجا» مسارح لاستعراضات فن صناعة الـ«بندال» (خيمات ضخمة) المحلّي البنغالي الأصل بأشكال خيالية استثنائية. كان الحرفيون المحليون الذين صنعوا سابقاً الـ«بندال» المعيارية الشائعة للزواج والمهرجانات - ذات هيكل البامبو المغطى بقطن أحمر وأبيض لإظهار طبيعتها الاحتفالية - قد تحولوا في العقود الأخيرة إلى فنانين معماريين، يحاكون في تصميماتهم عجائب العالم المدهشة (معابد قديمة، مبانٍ حديثة، وحتى البيت الأبيض) ملبية أقصى رغبات الخيال المحلي تصوّراً. كانوا يستطيعون أن يجسدوا ضمن واقع مؤقت أي شكل معماري يمكن تصوره، ويستطيعون من خلال دمج تركيبات البامبو والإضاءات المبتكرة - التي تعلّمها التقنيون صدفة من صناعة المسرح التقنية للمسرح البنغالي الصاخب بحق - مدينة خيالية للأحلام. بعد أن يحل الليل، عندما يغطي ظلام لطيف قذارة وفوضى شوارع كالكوتا الكئيبة، وتهيمن هذه الأشكال المضاءة على مجال

الرؤية، يتحول الاضطراب الكريه لعاصمة الفقر هذه إلى أرض للأحلام، فردوس مؤقتة مضاءة لخمسة أيام. البنغاليون، الذين عانوا تراجعاً اقتصادياً حاداً منذ الاستقلال والواقفون محل سخرية الداخل والخارج عند تراجع ثقافتهم التي كانت يوماً ما بارزة، يستطيعون أن يشاركوا بالاحتفال بأنفسهم، لأن الـ«بندال» والإبداع العظيم المعروض مؤقت، لكنه صحيح. ما تقوم به العبادة المحلية تجاه الـ«بادا» يقوم به المهرجان ككل تجاه صورة الذات للمدينة بأكملها. لخمسة أيام، كل طبقات المجتمع في المدينة تتذوق طعم فردوس خيالي ومؤقت وغير قابل للتحقق ـ أرض من الشعر المرئي ـ إنه واقع لا يمكن إنكاره لذلك الأسبوع ولكن مصيره الفناء في نهايته.

أنماط تديُّن الحشود تاريخياً مثيرة للاهتمام ومتناقضة؛ يقوم قليلون من بين الآلاف المشردين في هذه الخيمات بالسلوك التقليدي الذي يقوم به العابد الهندوسي؛ على الرغم من أنه بالكاد هناك مساحة للانحناء والانثناء والقيام حتى بأكثر أشكال صلوات الـ«برانام» (pranām) روتينية للصنم. هناك سيل شاسع من الناس القادمين ليستمتعوا باللباس والطعام والمشهد العام. هذا مختلف بلا شك عن الأنماط التقليدية للعبادة، عما كان المصطلح البنغالي «بوجا» ـ الذي يستخدم كاسم وفعل ـ يعنيه حتى منتصف الخمسينيات. لقد اختفى الفعل، وبقي الاسم، ولكن بوجود معنوي ومادي توسع بشكل كبير مع الاستخدام القوي الكثيف للتقنيات الحديثة كافة. ليست الـ«بوجا» الهندوسية مقاومة للتكنولوجيا، بل متكيّفة معها بشكل مدهش. يتم تعديل كل إبداع تكنولوجي بشكل مدهش ليخدم استعمالاً جديداً لهذا الدين الذي يحدّث نفسه بشكل ثابت. قوى الحداثة ـ تقنيات الأضواء والأصوات والمواد، وقوة التغير الديمقراطي، وتراجع دناءة التضرع للأشكال المرعبة للآلهة، وسلوك جديد من إثبات الهوية عكس في الواقع أن الشباب يرون الأصنام أشياء فنية بدلاً من كونها صوراً مشحونة بقوة إلهية ـ حاضرة جميعاً في المهرجان الحديث. كل هذه القوى علمانية، أو معلمنة على الأقل، إلا أنّ آثارها ليست تراجع الدين بل تحوله إلى شيء من مثل رؤية حديثة قوية. «الدين» حاضر بلا شك في شوارع كالكوتا في القرن الحادي والعشرين كما هو في خمسينيات القرن العشرين، ولكن بطريقة مختلفة تبدو فيها ثقافة المدينة بشكل واضح أقل تديناً بحسب التعريف التقليدي. ما معنى «الديني»

في هذا الوصف؟ هل شكل واحد من «الديني» أقل صحة تاريخياً من الآخر؟ هل هناك أي شيء أقرب للحقيقة التاريخية من الوجود الثابت للحقيقة الاجتماعية؟ لماذا يجب أن تتكيف حقيقة تاريخية في مدينة هندية مع حقيقة تاريخية أخرى مأخوذة من التاريخ البعيد لأوروبا الحديثة أو تبدو بطريقة ما متلاشية تاريخياً وأقل حقيقية؟

المتعالي العلماني والديني

تنتهي أفكار تايلور الغنية حول القيمة التي يمنحها الدين لحياة الإنسان بتحليل للتيارات المعاصرة في الغرب، والباحثة عن معنى الكمال. تطرح الحياة الهندية الحديثة ارتباطات غير مدركة بين الدين الحديث والتقليدي، كأنه دين بلا تدين تقليدي. يبدو أن الدين التقليدي ـ الصلاة الكثيفة الفردية الفريدة والمهرجان الشعبي الصاخب معاً ـ كان له غرض واحد، أي البحث عن المتعالي. لقد كان مدفوعاً بعدم الرضى بالاعتيادي مما استطاع الجهد الإنساني تحقيقه. أحياناً، أنتجت هذه أشكالاً غريبة من التضامن؛ مثلاً، أثناء رحلات الحج الطويلة عندما كان الناس يسيرون مئات الأميال مع الغرباء الذين اجتمعوا معاً ضمن ألفة غريبة مع الباحثين الآخرين، أو في الاجتماعات الكرنفالية أمام المعابد أو في الحج. كانت هذه كلها تنتظم بعناية، وتفهم بشكل واسع، ويشعر بها على أنها مهارب من الانحطاط الرتيب للحياة اليومية. بقي معنى «المتعالي» نفسه في أكثر الكرنفالات علمانية في الهند الحديثة. يحتاج الناس العلمانيون، كما يبدو، إلى المتعالي ويرغبون فيه بقدر حاجتهم إلى الورع. إنهم يبحثون عنه في الفن والموسيقى والمهرجانات التي تخلق مزيجاً غريباً من السجلّات المتنوعة للمتعالي، في تحالف مضطرب لكل أنماط الإبداع، ليكون مشهداً دينياً معلمناً لا يوصف. من المستحيل إنكار أن «بوجا» متعلمن بأشكال كثيرة، كما أنه من المستحيل إنكار أنه بقي مهرجاناً دينياً.

هل هذا تأجيل أو إنكار للعلمانية؟ هل هذا مجرد انتظار لمسار الحديث العلماني حتى يحضر في مستقبل التاريخ الهندي؟ هل هناك «عصر علماني» خارج العالم الغربي؟ من الصعب القول، لكنه سيكون من الجيد، لأجل الصحة الفكرية، أن ندرّب أنفسنا على ألا نتحدث حول حقائق تاريخ ما باستخدام لغة تاريخ آخر.

(٨)
عصر علماني للهند القديمة؟

راجيف بهارجافا

كتاب تشارلز تايلور **عصر علماني** هو كتاب حول المتخيل الاجتماعي لشمال الأطلسي، وإلى حد ما للحداثة الأوروبية(١). لكنّ كثيراً من نقاشه - وأعتقد سبب نجاحه - يقبع في تشخيصه لما يتركه العصر العلماني وراءه، ما لم يعد موجوداً، أو ربما ما أضاعه. من سمات كتاب تايلور أنه يسمح لنا بتجريب الانتقال من نوع ما للحياة في العالم إلى نوع آخر. ضمن هذه العوالم المفقودة، يناقش «الأديان القديمة» التي ما زالت موجودة في بعض أجزاء العالم. يجب أن ينظر إلى هذه المقالة كجزء من مشروع أكبر يأمل في أن يبحث الانتقال في الهند مما يبدو أنه عالمها من «الأديان القديمة» إلى عالم ذي تشابه ملحوظ مع عالم مأهول بالأديان ما بعد المحورية.

كجزء من مشروع أكبر، كُتب هذا الفصل كاملاً كأجوبة عن أسئلة محدودة جداً. إذا كان تشارلز تايلور محقاً حول فهمه بما يعنيه «العلماني» (الذي هو، بالمناسبة، أقرب إلى الفهم الهندي الحديث للعلماني من الفهم الغربي العام للمصطلح)، وإن كان، أيضاً، محقاً في تشخيصه للعصر العلماني، فهل كان من الممكن بأي شكل ملاحظة أنّ عصراً علمانياً وُجد في الهند القديمة - ليس الهند، الدولة الوطنية الحديثة، بل هند الوحدة القطرية - الحضارية؟ هل من المعقول اقتراح ذلك؟ سؤال كهذا كنت قد

(١) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

وجدته منافياً للعقل قبل بضعة سنوات، لكن يبدو أن الظرف الراهن مملوء باحتمالات هائلة لإعادة التفكير بتاريخ الفكر، وبالتالي تبدو هذه المغامرة الفكرية جديرة بالخوض. كمثال واحد؛ لنفترض أن الجواب كان ـ بافتراض أن كل التميز والخصوصية لكل عصر علماني كُشفت فقط عبر دراسات تاريخية ومفاهيمية أكثر تفصيلاً ـ نعم؛ ما الآثار الجوهرية التي سيتركها الجواب على نظرية الحداثة؟ كل نظرية غربية كتحصيل حاصل تقول: إن هناك رابطاً قريباً بين العلماني والحديث. ولكن إذا كان هناك عصر علماني قديم، فإن الرابط بين الحداثة والعلمانية سيقطع. أنا لست مخوّلاً بالإجابة عن هذه الأسئلة في هذه المقالة، ولكنني، مع ذلك، يجب أن أسجل وأؤشر على بسط مجال يمكن للشخص أن يسأل فيه: «كيف ستبدو نظريات العلمانيات لو تم فك الارتباط بين العلمانية والحداثة؟».

سأشير إلى ثلاثة ملاحظات ابتدائية وهي بالترتيب:

أولاً: أنا لست مؤرخاً ولا فيلولوجياً [عالماً بفقه اللغة] للهند القديمة. وانطلاقاً من عدم كفاءتي هذه، فأنا لا أقوم بأي افتراضات جوهرية خاصة بي هنا، على الأقل ليست بشكل مباشر. إلا أنني لا أنكر أن لهذه المقالة تأثيرات في الادّعاءات الجوهرية التي قام بها باحثون آخرون بشكل أوضح. أظنّ أن كثيراً مما أقوله له آثار، متعمدة أو غير متعمدة، في الادعاءات التي قام بها المنظرون، وخاصة منظّري الحداثة.

ثانياً، أقوم باستخدام غير متحرّج لكل اللغة التي جاءت من تراثين يُظن أنّهما شكّلا العالم الغربي: اليهودي ـ المسيحي، المنحدر من فلسطين، واليوناني ـ الروماني، المنحدر من المنطقة حول البحر المتوسط. أقدم تبريرين لمخاطرتي باستخدام هذه اللغة لوصف الحالة الراهنة للهند القديمة، وهما مطلوبان بسبب الخطر الواضح والحقيقي في قراءة الهند القديمة بسمات العالَمين المذكورين آنفاً، والمختلفين بوضوح عنها. السبب الأول منهجي. على الرغم من التحذير الذي يقدّمه عادة المؤرخون الجيدون للفكر وعلماء الهرمينوطيقيا، فإنني لا أشعر بحرج كبير من مقاربتي، لأنني أعتقد أن الصلة بين معاني الكلمات والسياق ليست قوية كما يحب بعضٌ أن يعتقد؛ إذ تسافر الكلمات أسرع من معانيها، والمعاني الأصلية للكلمة كثيراً ما تضيع على الطريق، لكن معنى آخر من العائلة نفسها تقريباً مستقر في بيت

مختلف وربما جديد، انجذب حتماً إلى الدالّ. تحصل ترجمة مناسبة لكنها غير كاملة، وتحصل تغيرات وانزياحات وحتى تخريبات، بل تنكشف تشابهات مختبئة كذلك، وتولد تشابهات جديدة. فربما حان الوقت لئلا نبالغ في قراءتنا أو تقديرنا للاختلافات عبر الزمان والمكان.

تبريري الثاني معني بشكل أهم باللغة التي أنشرها، والمستخدمة بشكل واسع من قبل مؤرخي العالم القديم، بما في ذلك الهند القديمة. أنا أميل تقريباً إلى إلقاء لائمة أخطائي التي لا مفر منها على المؤرخين والفيلولوجيين الذين أعتمد عليهم. إن لغتهم هي الموجودة في مقالتي، كما أنّ التقليديْن اللذين يوفران مصادر مفردات الورقة أقرب للهند القديمة مما يعتقد كثير من الحداثيين. أسست مصر، وفلسطين، وبلاد ما بين النهرين، وفارس، والهند، والصين لكون عالمي متواصل داخلياً وعندهم من المشترك في الفترة التي تعنيني أكثر مما يشاركه الغرب الحديث مع التقليدين اللذين يُعتقد أنه انحدر منهما.

ثالثاً: المشروع الذي تنتمي إليه هذه الورقة يجب أن لا يخلط مع التعهد الأكثر فكرية ومعيارية، الذي أنتسب إليه كذلك. في بعض أعمالي السابقة والحالية نقبت في ماضي الهند القديمة لأبحث في المصادر المفهومية عن استجابة سياسية معيارية للتنوع والصراع الديني. استخدمت كثيراً مصطلح «علمانية سياسية» لمجموعة من المفردات المعيارية المحددة والمستخدمة من قبل الهنود الحديثين السابقين المبشرين الذين يمكن أن يوجدوا ضمن شخصيات سياسية متنوعة تبتعد عنا آلاف السنوات، مثل أشوكا، وأكبر، ونهرو[٢]. باختصار، لقد كنت أحاول إيجاز التاريخ الابتدائي للعناصر المفهومية المحملة بالقيمة التي تشكلت منها العلمانية في الهند وأعيد تشكيلها. يجب إيضاح أن المشروع الذي تنتمي إليه هذه الورقة الحاضرة يرتبط فقط عن بعد ـ إن كان هناك ارتباط ـ بهذا المشروع الآخر الأكثر معيارية للعلمانية السياسية وتاريخها.

* * *

(٢) Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (New York: Picador, 2006).

لم تكن هند الأديان القديمة متجانسة، بل كان هناك تنوعات في التجربة الدينية في الهند القديمة، وكان هناك كثير من العلمانيات الهندية كذلك؛ فالتنوع الكبير للمنظورات الأخلاقية يخطف الأنفاس، وربما كانت هذه هي الحالة في أماكن أخرى كذلك. ومهما كان، فإن السؤال الذي يظهر: «لماذا من غير الملائم الحديثُ عن عصر علماني قديم، ما دام الخيار بين «الإيمان» و«عدم الإيمان» كان متاحاً في الهند القديمة؟»(٣). بعد كل شيء، فعنوان كتاب تايلور بنفسه يعترف بإمكانية وجود عصور علمانية أخرى، فالكتاب ليس عنوانه: «العصر العلماني». من المغري في هذه المرحلة ببساطة، افتراض وجود صلة تأسيسية بين العلمانية والحداثة. الكتاب معنون بـ**عصر علماني**، لأن هناك عصوراً علمانية معاصرة، ربما صينية أو أمريكية لاتينية أو شمال أفريقية أو هندية؛ عصوراً علمانية حديثة متعددة مشابهة لحداثات متعددة. أظن أن هذا سيكون خطأ وأعتقد أن تايلور لا يفترض ذلك، نقطته أكثر دقة من ذلك.

إلا أنّ سؤال تايلور يحتاج إلى تعديل قبل بحثه أكثر من ذلك. عبارة «خيار بين الإيمان وعدم الإيمان» هي عبارة مسيحية في الأساس، وربما حتى قد تشكلت في حقبة ما بعد التنوير. إن فيها نكهة تنويرية بسبب ميلها إلى تحليل الممارسات والاعتقادات الاعتيادية بعقلانية، وهي خاصية النخب في ذلك الوقت. مصطلح «اعتقاد» (belief) [بالنص الأصلي] ذاته مؤشر على هذا الاتجاه. من تضمُّن معنى «إعزاز»، «حب» (الصلة التي ما زالت موجودة باللغة الألمانية بين كلمتي (beleiben) [belief] استناداً إلى رابطتها بـ (leiben) (الحب»، إلى «الاعتناق أو الولاء لما هو عالي القيمة»؛ بدأ المصطلح يعني حالة عقلية قد تكون صحيحة أو خاطئة(٤). الأهم أن تعريف المنظور الديني بوصفه نظاماً، من الاعتقاد في الأصل، يفترض مسبقاً مكانة مهيمنة، بشكل استثنائي، لعقيدة ما مطابقة للمسيحية. منحت المنظورات الأخرى للدين، مثل الإسلام والمسيحية، أهمية أكبر للقانون منها للإيمان العقدي. تتحدث عقائد أخرى، مثل السوتريولوجيا [علم الخلاصيات] الهندية، عن غايات

(٣) Taylor, Ibid.

(٤) Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture from a Comparative Perspective* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997).

الحياة والطبيعة المحورية لبعض الممارسات، لكنها بالكاد تتحدث عن عقيدة فكرية منهجية[٥]. إذاً، وفي السياق الهندي قد يكون من الأنسب السؤال على الأقل عن خيار بين عالمي حياة أو تجربتيْن إحداهما تستلزم وجود آلهة وآلهات والأخرى لا.

دين قديم: الهند الريج فيدية

كان الدين القديم بحسب ما يخبرنا تايلور مغروساً بثلاث طرق: **الأولى**، كانت الفاعلية الإنسانية مغروسة في المجتمع. **الثانية**، كان المجتمع مغروساً في الأكوان، و**أخيراً**: اتحدت الأكوان بالمقدسات[٦]. من الصعب مخالفة تايلور؛ إذ إن كلاً من هذه صحيح بما يرتبط بدين الريج فيدا (Rig Veda) (١٥٠٠ ـ ١٠٠٠ قبل الميلاد). **أولاً**، لم يكن من المصدق أن ينظر الفرد إلى نفسه أو يتصرف خارج المصفوفة الاجتماعية. بالنسبة إلى الريج فيديين (الذين سأسميهم من الآن فصاعداً الفيديين)، كان الفرد هو الدور الاجتماعي الذي يرثه، فلم يكن البرهمن أو الكشاتريا إلا برهمن أو كشاتريا. لاستخدام هذه المصطلحات التي عفّى عليها الزمن إلى حد ما؛ فإن الهوية الاجتماعية لهؤلاء كانت هويتهم الشخصية. طريقة ثانية غُرست بها الفاعلية بشكل اجتماعي كانت مرتبطة بالتصرف الديني الأساس: التضحية الطقوسية. لا يمكن أن تؤدّى التضحية من أي فاعل من تلقاء نفسه فقط، كانت التضحية تقدّم من الكشاتريا، رب المنزل الأساس، لكنها يجب أن تنفّذ على يد البرهمن، الذي كان هو فقط من يملك معرفة الكيفية، ومن ثم يملك السلطة لفعل ذلك. كانت التضحية الطقوسية تُؤدّى بشكل مشترك من الفاعلين الاجتماعيين الاثنين، يكمّل أحدهما الآخر؛ الأول يسبب تأدية الطقس، «الياجنامان» (yajnaman)، وبالتالي كان الحاصل الرئيس على مكاسبه، والثاني نفذّها فعلياً، وأخذ على ذلك أعطية/أجر («داكشينا») (dakshina). ولماذا يؤديها الياجامان؟ لأجل المجتمع؟ هل بوصفها حامية له ونافعة؟ ليس تماماً. كانت الأمنيات الروتينية عند ربّ المنزل الفيدي كشخص توفرت فيه الشروط بأداء التضحية، «أبناء، مطراً، قطيعاً، تفوقاً

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) Taylor, Ibid., p. 152.

داخل عشيرته وقبيلته، عيشاً يضرب به المثل لمئة عام، ثم إيجاد الطريق إلى الجنة»(٧). باختصار، ما تمنى الرجال الفيديون تحقيقه بالأضحية كان كثيراً من خيرات ازدهار هذا العالم الإنساني الدنيوي(٨). هناك شيء من العلوية في طموحهم، وهذا يختصر بحقيقة أن الحياة في الجنة كانت استمراراً لحياة بهيجة على الأرض(٩). ولم تكن فكرة الـ«سانياسي» (sanyasi) [الزاهد] مُتَصَوَّرة بعد(١٠)، ولم تولد الفكرة المعيارية بأن الإنسان يجب أن يكافح ليهرب من الحياة في هذا العالم(١١). في الريج فيدا، كما يقول لنا ريتشارد غومبريتش (Richard Gombrich): «يولد الإنسان ويموت مرة واحدة»(١٢)، وليس هناك ولادة جديدة. لا تبدو الـ«أماراتفا» (Amaratva) (الخلود) في بعض فقرات الريج فيدا أكثر من استمرار للحياة الطويلة على الأرض(١٣). هل سيكون من الخطأ إذاً القول إنّ التضحية الطقوسية كانت النقطة الواصلة التي حصلت فيها العمليات التجارية بين الوجاهات الاجتماعية؟ هل كان هذا أيضاً نظاماً أخلاقياً (مثل النظام الأخلاقي الحديث) أسس للمنفعة المشتركة، وللتبادل المشترك للبضائع والخدمات؟ هذا لن يكون صحيحاً تماماً؛ إذ كان هناك آخرون استفادوا بشكل ثانوي أو بشكل غير مباشر من «الياجنا» (Yajna)؛ إذ إن الأضحية أيضاً عززت النظام الاجتماعي والكوني (Rta) بكامله(١٤). بما أن الجميع استفاد، وإن يكن بشكل مختلف، فإن الشخص يمكن أن يقول إن الأضحية تم القيام بها باسم الجميع أو لأجلهم، للمجتمع كله. ربما هذا وحده ما جعل التصرّف مقدّساً، ومنحه صفة دينية التي لم يكن ليمتلكها لولاه.

---

(٧) S. W. Jamison and M. Witzel, *Vedic Hinduism* (1992), p. 38, <http://www.people.fas.harvard.edu/ßwitzel/vedica.pdf>.

(٨) ب. ناكامورا يقول إنه بفضل ذلك فإن «البراهمة أصبحوا أقوياء دنيوياً». انظر: Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), p. 38.

(٩) المصدر نفسه، ص٣٩، و Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London: Routledge and Kegan Paul, 1988), p. 30.

(١٠) Jamison and Witzel, *Vedic Hinduism*, p. 47.

(١١) المصدر نفسه، ص٧٦.

(١٢) Gombrich, Ibid., p. 30.

(١٣) Brian Black, *The Character of the Self in Ancient India* (Albany, NY: State University of New York Press, 2007), p. 11.

(١٤) Jamison and Witzel, *Vedic Hinduism*, p. 67.

حتى هذه الفكرة الدوركايمية لا توضّح الأمر كما يجب. الانطباع الذي تخلقه بأن الرجال المرتبطين ببعضهم بعضاً لأجل المصلحة المشتركة وبشكل كبير لأجل رفاهية الإنسان العادي، على الرغم من أنها ليست خاطئة، فإنها تغفل نقطتين أساستين: **أولاً**، كان هناك مساهمان محدّدان أكثر وضوحاً في تنفيذ الطقس، ولم نذكرهما: الأسلاف والآلهة. **ثانياً**، كان العالم الفيدي الدنيوي مع ذلك مسحوراً تماماً. باختصار، لن تكون سوسيولوجيا طقس الأضحية مناسبة، ولكن نحتاج بدلاً منها إلى كوسمو ـ سوسيولوجيا(*). كانت العلاقات بين الرجال متداخلة مع علاقات رجال مع أسلافهم وآلهتهم وبوساطة معها(١٥). كان هؤلاء هم الممارسين الآخرين في الطقوس؛ إذ كانت الآلهة والأسلاف يدعون إلى التضحية كذلك، وباستثناء «آغني» (Agni) و«سوما» (Soma)؛ كان كل الباقين غير مرئيين، إلا أن وجبة رسمية كانت تقدّم إلى كل أصحاب المقام هؤلاء. تقديم احتفالي للطعام (بما فيه الحيوانات) كان يحرق تماماً ليستطيع «آغني» حمله للآلهة الأخرى التي أكلته بوصفه دخاناً ونكهة (medha). كانت فضلات الطعام هي الهدية المباشرة والمتبادلة من الآلهة إلى الـ«ياجنامان». الطعام الذي كان يقدم للبرهمن، إضافة إلى الـ«داكشينا» خاصته، كانت مقدمة لتذهب إلى الأسلاف. بطريقة ما، كان الطعام الذي يأكله البراهمة يذهب إلى الأسلاف، وهنا تأتي أهمية الولائم الطقوسية. وأي تخاذل سيحصل قد يجعل الأسلاف متضورين جوعاً وسيخرب الأضحية. بذلك، لم تربط التضحية الطقوسية الرجال بالرجال الآخرين فقط، بل بالآلهة والأسلاف الذين يعيشون في السماء أو في مكان ما بين السماء والأرض. كما قال تايلور تماماً، فالمجتمع متداخل مع الأكوان، والأكوان شملت القدسيّ (الآلهة)(١٦).

بذلك، كانت المنفعة المشتركة والمتبادلة حتماً مفتاحاً للتضحية الطقوسية، لكن نظام التبادل المشترك تضمّن بشكل حاسم الآلهة والأسلاف. كانت الهبات، وبشكل رئيس الطعام، تقدّم إلى الآلهة لتحصيل الخيرات الدنيوية وما وراء الدنيوية؛ أي لأسباب تبدو وظيفية إلى حد ما،

(*) علم اجتماع كوني، أو علم اجتماع يربط المجتمع بالكونيات (المترجم).

(١٥) المصدر نفسه، ص٧٤.

(١٦) Taylor, *A Secular Age*, p. 26.

لتحصيل شيء بالمقابل. كانت التعويذة الفيدية تقول: «أعطني، أعطك». بالطبع، حتى في الفترة الريج فيدية، يجب أن لا يفهم هذا على أنه تبادل بسيط وصحيح للخدمات. تضمن منطق التبادل مبدأ المقابل المختلف والمؤجل. لم تكن التكافؤات محل سعي من البشر. استتبع التبادل علاقات طويلة الأمد، حيث لا ينتهي الأخذ والعطاء تماماً. إذا أُديت الأضحية، حصرياً، من أجل مصلحة ذاتية وبدون إحساس بالامتنان الأصيل؛ فإنه من المحتم رفضها[١٧]. بذلك، يبدو أنه ليس من الصحيح تماماً القول: «هذه لم تكن إذاً قرابين للعظيم بعيداً عن الامتنان»، أو إنها أعطيت بسبب «الوفرة الاحتفالية»[١٨]. لقد كانت، كما يقر جاميسون ووتزل، «مفوضة بالنظام التبادلي»[١٩]. لكن العالم المسحور تماماً المكون من النفوس الفيدية المسامية فيه عناصر كافية لإبقاء العلماني والإنساني مهتمين: ليس هناك عالم آخر، ولا يوجد ولادة ثانية، يولد الإنسان مرة ويموت مرة. الغايات التي يجب السعي لها هي هذا العالم فقط. ليس هناك هدف أسمى من الازدهار الإنساني.

كثير في هذا الدين القديم إذاً يقترب مما يسمّيه تايلور «نزعة إنسانية حصرية». هناك ثلاث سمات تميّزها. **الأولى**: لا يوجد عالم آخر إلا هذا العالم، العالم الوحيد الذي نملكه. **الثانية**: انطلاقاً مباشرة من الأولى: لا يوجد ازدهار إنساني إلا في هذا العالم، لا شيء وراء وأعلى من الازدهار الآن وهنا: إن هذا يتم بالفاعلية الإنسانية بلا مساعدة أو فضل من الإله أو الآلهة، فالنزعة الإنسانية الحصرية مكتفية بذاتها. يبدو أن الدين الفيدي القديم يلبي المطلبيْن الأوّليْن، ولكن ليس الثالث. بالنسبة إلى تايلور، فإن السحر ونزعة إنسانية حصرية لا يتسقان معاً. فالأخيرة متاحة فقط للذوات المعزولة، لكن الذوات الفيدية مسامية تماماً.

هل هي كذلك؟ الأمور أكثر تعقيداً من ذلك في العالم الفيدي. في

---

(١٧) لنقاش جيد لهذه القضايا، ولكن في سياق مختلف، انظر:

Daniel C. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 26.

(١٨) Jamison and Witzel, *Vedic Hinduism*, p. 63.

(١٩) المصدر نفسه، ص٦٥.

بعض المراحل، يتمّ التلاعب بالآلهة من قبل الإنسان وليس فقط استرضاؤها، متسبّبة بصراع سلطة بين الإثنين[٢٠]. في مراحل أخرى، تكتسب الأضحية قوة قسرية منحتها الآلهة على الأقل، فإن بعضاً من قوة الآلهة يُستولى عليه بواسطة طقس الأضحية المؤداة من البشر. تكتسب الأضحية النتيجة المرغوبة بغض النظر عن أمنيات الآلهة. كما يقول غومبريتش: «في الحقبة الفيدية القديمة؛ عندما كانت الآلهة رجالاً أقوياء خارقين، كان الأمر يتوقف عليهم في منح المكاسب التي طلبها المضحي أو منعها. لاحقاً، لم يعد الأمر يعتمد على النزوة الإلهية، يجب أن تعطي الأضحية ثمارها ما لم تؤدَّ بطريقة سيئة»[٢١]. الأداء الصحيح للأضحية، مستقلاً عن الآلهة، يؤدي إلى كل شيء مرجو في هذا العالم. هذه فاعلية مغروسة اجتماعياً تعمل بذاتها، بلا مساعدة أو عائق من أي سلطة أخرى. هذا بالفعل اكتفاء ذاتي، ونزعة إنسانية حصرية بقدر ما أستطيع أن أرى في عالم منزوع السحر عن العالم نسبياً؛ إذ إن الآلهة والأرواح ليست ذوات أهمية حتى لو وجدت (وجودها متسق مع نزع السحر عن العالم ما دام دورها ضئيلاً) الفعالية العارضة تبقى في سلطة الرجال الموهوبين، البراهمة في هذه الحالة، الذين بقولهم حقيقة واضحة وغير بدهية يكتسبون قوة روحية[٢٢]. في الحقيقة، في مراحل أخرى، كما أشار غوندا (Gonda)، تشكّل حقيقة كونية حوّل البراهمة إلى آلهة[٢٣]. إذا كانت الألوهية، ببساطة، حالة يمكن اكتسابها بواسطة البشر أنفسهم، فإن أي إشارة إلى الآلهة تعبّر عن نزعة فوق إنسانية، وهي بلا شك نمط من نزعة إنسانية حصرية. وفي الحقيقة إن غموضاً مستمراً يوجد في التراث الهندوسي القديم حول معنى «الإله». الكلمة السنسكريتية له: «ديفا» (deva)، مستخدمة أحياناً للآلهة، وأحياناً للبشر، بمن في ذلك الملوك والبراهمة[٢٤].

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٢١) Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 33.

(٢٢) Jamison and Witzel, *Vedic Hinduism*, p. 66.

(٢٣) Jan Gonda, *Selected Studies* (Leiden: Brill, 1991), vol. 6.

(٢٤) لنقاش ممتع، انظر:
Madhav Deshpande, "Interpreting the Asokan Epithet Devanampiya," in: Patrick Olivelle, ed., *Asoka: In History and Historical Memory* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2009), pp. 19-44.

وجود شيء كهذا قريب من نزعة إنسانية حصرية ليس استثنائياً أو مفاجئاً تماماً، بالنسبة إلى تايلور فهو يقر بوجود نزعة إنسانية حصرية في اليونان، ممثّلة بالأبيقورية، التراث الذي اعترف بالآلهة لكنه وجد أنهم «لا علاقة لهم بالبشر»(٢٥)، وما كان ممكناً في اليونان هو مدركٌ في الهند كذلك. في الحقيقة، اثنان من الأديان الأساسية في الهند في الألفية الأولى قبل «الحقبة العامة»، على الرغم من أنهما بعيدان جداً عن الأبيقورية، لا يعترفان بالآلهة في أنطولوجيتهما. «البوذية الانطوائية» الأصلية (وهو مصطلح مستخدم من قبل غريغ بايلي (Greg Bailey) وإيان مابيت (Ian Mabbett) أخذت الموقف ذاته من الارتباط بالآلهة(٢٦). أشار مايكل كاريثرز (Michael Carrithers) إلى النقطة نفسها بقوله: «لم يكن سقراط ولا بوذا مهتميْن بالإله أو الآلهة أو الغيبي، لكنّ كليهما كان معنياً، بشدة، بغايات الحياة الإنسانية وممارستها»(٢٧). تعاليم جاينا (Jaina)، الأكثر قدماً من تعاليم بوذا(٢٨)، لكنها نجحت في إثبات وجودها في فترة بوذا نفسها، أظهرت اهتماماً قليلاً بـ«الإله أو الآلهة أو الغيبي». إنها، بالطبع، تؤمن بدورة الولادة من جديد وأثر كارما الشخص على احتمالية هربه منها، لكن التحرر لا يمكن أن يتحقق إلا بفاعلية إنسانية، وهي تتم في هذه الحالة بالانقطاع التام عن كل الأفعال، وبحالة من انعدام الحركة لكل من العقل والجسم(٢٩). هذا السكون هو الجواب الوحيد لمسألة الولادة من جديد، لأنه بحسب نظرة «جاينا» فإن كل الكارما ستؤدي إلى نقيصة وبالتالي ستبقى عند الولادة من جديد وهي تلتصق بالروح مثلما تلتصق القذارة بالجسد(٣٠). يولد الشخص بنقيصة كارما من الولادات السابقة. والطريقة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هي إماتة الجسد الذاتية، بتقشف مادي ضخم للتخلص من الكارما

---

(٢٥) Taylor, *A Secular Age*, pp. 19-27.

(٢٦) Greg Bailey and Ian Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006).

(٢٧) [M]ichael Carrithers, *The Buddha* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

(٢٨) Louis Renou, *Religions of Ancient India*, Jordan Lectures 1951 (London: Anthlone, 1953), p. 120.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٣٠) كما يقول رينو: «الكارما مادة حقيقية، نوع من السم الذي يلوث الروح ويشكلها لتصبح طوعاً لأن تُحتل من أي مواد أخرى وزمان ومكان». انظر: المصدر نفسه، ص١٣٢.

السيئة للتصرفات والمواليد السابقة وبالتالي وقفها عن العمل[٣١]. الطريقة الوحيدة لكسر الحلقة هي بتحقيق ظرف من انعدام الحركة وعدم التفكير، والتحرك تدريجياً ونهائياً نحو الموت[٣٢]. صورة مختلفة جداً عن الأبيقورية، بل ربما هي عكسها، ولكنها ذات نزعة إنسانية حصرياً مثلها تماماً مثل علم الخلاصيات غير الفيدية، بتركيزها المتطرف على الكارما الفردية والمسؤولية إلى أقصى حد.

إذاً، فشيء في هذه الآراء يرمي إلى الميل إلى طرح فكرة عصر علماني قديم (أجزاء من الفترة الفيدية المتأخرة أو مطلع الحقبة الأوبانيشادية التي تتداخل مع اختفاء المنظورات الريج فيدية، وظهور البوذية، واستمرار الجاينية)، لكن هذا خطأ. يحذّر تايلور من أنه يجب عدم خلط نزعة إنسانية حصرية مع العصر العلماني[٣٣]. بالنسبة إلى تايلور، فإنّ العصر العلماني يتسم بثلاث ميزات: واحدة منها فقط هي وجود (١) نزعة إنسانية حصرية، والاثنتان الأخريان هما (٢) توفر خيار مجدٍ بالفعل بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد (في الحالة الهندية لنقل أنه بين عالمَي حياة يفترضان وجود إله أو آلهة أو آلهات، وعالم مسحور، ومفهوم ازدهار إنساني متجاوز للزمان والمكان الحاضرين، وبين إنكار عالمَي حياة يفترضان وجود إله أو آلهة أو إلهات أو أي علاقة بهم ومفهوم ازدهار إنساني من دون الرجوع إلى أي شيء ما وراء الزمان والمكان والاعتقاد بالكفاية الذاتية للفاعلية الإنسانية). أخيراً (٣) عدم اقتصار هذا الخيار على قلة من الناس (نظرية النخبة) ولكن إتاحته لشريحة كبيرة منهم. يجب أن تكون هذه الخيارات متاحة، إن لم يكن للجميع، فلأغلبيةٍ ساحقة من الناس في المجتمع. من الصعب القول إن هذا الشرط يمكن تلبيته في أي مجتمع قديم أو غير حديث. إلا أنّ العلماء استخدموا المنطق والخيال لتقديم تصوّر عن كيفية عيش الناس العاديين لحياتهم الدينية. على سبيل المثال؛ يفترض لويس رينو (Louis Renou) أنه في الجاينية؛ فإن العامة أدت دوراً مهماً في إدارة دينهم وعقيدتهم. بالنسبة إليه،

---

(٣١) «الإجراء هو لتدمير الكارما السابقة وتجنب مقاربة كارما جديدة، وهذا يتم بالزهد وطرق التنقية الأخرى، الطقوسية والعقلية». انظر: المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٢٤ ـ ١٢٧.

(٣٣) Taylor, *A Secular Age*, pp. 19-20.

فإن غنى الأدب المتمثل بالكتابات الخارجة عن قبول الطبقة الدينية وتنوّع أقسامه يشهد على حقيقة أن ما يعرف بأنّه الجاينية لا يتعزّز فقط على يد الرهبان والراهبات، بل على يد الأتباع العامة من الذكور والإناث[٣٤]. إلا أن هذا يشير إلى الدور الاجتماعي للعوام في الحياة الكلية لدينهم، لا يوجد فينومينولوجيا (علم الظواهر) متاحة لتلك الحقبة. إن مؤرخي العالم القديم واجهوا هذه القضية الإشكالية للأبد. توفر الشهادات النصية دائماً منظور أولئك الذين يعرفون الكتابة والتأليف، خاصة النخبة المنتجة للثقافة. بالنسبة إلى الحقبة السابقة للطباعة والتعليم العام؛ إعادة بناء فينومينولوجيا حول حياة الناس العاديين أمر بالغ الصعوبة، ولذلك، فشرط تايلور الثالث يستثني عملياً أي تقييم للعلمانية في العالم القديم. كيف يمكن في الحقبات السابقة لمجموعة محددة من شروط الاعتقاد الخاصة، ولسياق جديد تام أو خلفية تشكل أي تجربة للاعتقاد أو عدم الاعتقاد، أن تكون متاحة، بشكل مماثل إلى حد ما، لأقسام كبيرة من الناس في مجتمعات كبيرة؟ على الرغم من أن هناك القليل جداً من الأدلة لاختبار ما إذا كانت هذه الظروف متاحة أو غير متاحة بشكل واسع في الهند القديمة؛ قد يبدو من المتعذّر القول إن متخيّلاً اجتماعياً محدداً مرتبطاً بالغرب الحديث يمكن أن يكون موجوداً في الهند القديمة. إلا أن هذا يشكّل عصراً علمانياً، بالتعريف، متاحاً بشكل حصري للمجتمعات المتقدمة تقنياً ببنية تحتية كبيرة من الإشاعة والانتشار[٣٥]. أقدّم هنا تعديلاً لمعايير تايلور بأن عصراً ما يمكن تشخيصه بأنه علماني إذا (١) كان هناك - إضافة إلى شكل ما من نزعة إنسانية حصرية - منظورات دينية وفلسفية أخرى موجودة (٢) كان هذا التنوع مترافقاً مع ظرف يسمح برؤية هذه السمات المختلفة كخيارات مجدية، ومعيار ثالث مختلف، وأعني به (٣) أن يكون هناك حرية حركة بينها. يمكن للشخص أن يتحرك من مبدأ إلى آخر أو يأخذ، في الوقت نفسه، أكثر من صفة في مبدأ مشترك بينها جميعاً.

---

(٣٤) Renou, Ibid., p. 122.

(٣٥) بما أنني أعتقد بوجود صلة جوهرية بين التوفر الواسع للخيارات للكثير من السكان، وما يسمّيه تايلور «الإطار المحايث»، فإنني أقول بما أن الإطار المحايث هو ما يميز «عصراً علمانياً» حديثاً، فإن عصوراً علمانية أخرى يمكن أن ترى بطريقة مختلفة، حتى من دون وجود إطار محايث.

هل وُجد عصر كهذا في الهند القديمة؟ من الواضح، بما أن حقبة الريج فيدا مستمرة جيداً حتى عصرنا هذا، فإن أقساماً كبيرة من الشعب الهندي مارست نمطاً من التضحية الطقوسية، وألزمت نفسها بوجود عدة آلهة وإلهات. منذ حقبة الريج فيدية المتأخرة، كان هناك، من وقت إلى آخر، خطاب يتضمن شكلاً من التوحيدية العامة، مثل الصلاة لـ«إيشفارا»، إلا أنه وفي الألفية الأولى قبل «الحقبة العامة»، وربما قبل ذلك وبعده بقليل، شهد العالم الهندي ثلاثة أنماط من نزعات إنسانية حصرية بالطريقة نفسها المذكورة سابقاً. **أولاً**: بغض النظر عن وجود الآلهة واسترضائها، فإن الأداء الصحيح للطقس على يد مجموعة خاصة مؤهلة من الناس يمكن أن يؤدي إلى كل من تحقيق الخير الضروري للازدهار الإنساني وإلى الحفاظ على النظام الكوني الكلي. **ثانياً**: على الأقل بتأويل واحد للنظرة الجاينية، فإن الغاية النهائية للحياة الإنسانية، والتوقف الكلي عن التفكير والحركة، يمكن تحقيقه بتصرف إنساني منضبط ومتزمّت ومكتفٍ ذاتياً. **وأخيراً**: نظرة ثالثة منتشرة بين البوذيين بأن الهدف النهائي للازدهار الإنساني يمكن تحقيقه باتباع المسار الوسطي، وهو التحرك بطريقة ليست متساهلة ذاتياً ولا متزمّتة بإفراط، وتمنح أهمية متساوية، على الأقل، للأخلاقيات المرتبطة بالذات، كما للأخلاق المرتبطة بالآخرين. كل واحدة من هذه السمات تلبي شروط نزعة إنسانية حصرية.

من الصعب القول إن كانت نزعة إنسانية حصرية مقتصرة على مجموعة قليلة من البراهمة والشرامِنة (Shramanas). لكن تعاليم كلٍ من بوذا وجاينا كانت متاحة لغير البراهمة وغير «الكشاتريا»، خصوصاً للـ«فيس» (vis) (الناس العاديون)، لقد كان هناك حركة حرة للبراهمة والكشاتريا من سمة إلى أخرى، للتذكر أن نزعة إنسانية حصرية ليس عليها إنكار وجود الآلهة، إنها تفترض اكتفاء ذاتياً لتصرّفاتها وتجد الآلهة غير مرتبطة بتحقيق أهدافها الرئيسة. بعض البراهمة الفيديين كانوا بالتأكيد ذوي نزعة إنسانية حصرية إلى حدّ ما بهذه الطريقة، ولكن مثل الأبيقوريين، الذين كانوا قلة، فإن هؤلاء البراهمة ذوي النزعة الإنسانية الحصرية كانوا أقلية صغيرة، إلا أن القول نفسه يمكن إطلاقة على الجاينيين والبوذيين. في تصوّري، لقد كانوا كذلك ذوي نزعة إنسانية حصرية وازدادت أعدادهم بسرعة في الألفية الأولى قبل

الميلاد، إلا أن النقطة الأهم ليست حجم مجموعة ذوي النزعة الإنسانية الحصرية في الهند القديمة (مشكلة مشابهة قد تظهر في الغرب الحديث اليوم، فبالنسبة إلى الآخرين قد يكون ذوو النزعة الإنسانية الحصرية مجموعة قليلة كذلك)، بل، كما ذكر، هو أن نزعة إنسانية حصرية كانت ذات وجود ظاهر وتعايشت مع أولئك الذين كانت الآلهة بالنسبة إليهم حاضرة على نحو لا يقبل الشك ومؤثرة، وأكثر من ذلك كان هناك انتقال حر من وجهة نظر إلى أخرى. إن هذين الشرطين هما ما يدفعني لقبول احتمالية وجود عصر علماني قديم في الهند. احتمالية الخيارات المتعدّدة لا تتضمن أي شيء مما يسمّيه تايلور بـ«أثر نوفا» في الهند القديمة أو أن أي شكل من نزعة إنسانية حصرية كان مهيمناً وواسع الانتشار. لكن ليس هناك سبب للاعتقاد، مهما كان الدليل الضعيف متاحاً، بأن وجود خيار الانتقال من سمات إلى سمات أخرى لم يكن جزءاً من الظرف المؤسس لعدد كبير من الناس الذين تواصلوا مع بعضهم بعضاً. آمل أن أوضح فكرتي، على الرغم من صعوبة انتشار نزعة إنسانية حصرية في الفترة القديمة. أحاول إثبات أن أشكالاً مختلفة من نزعة إنسانية حصرية (البرهمية الفيدية، البوذيون، الجاينيون، والتقاليد الفلسفية للـ«شارفاكا») وُجدت في الهند. كلها إلا واحدة رفضت التضحية الطقوسية كمركزية في تصور العالم، والواحدة التي كانت التضحية الطقوسية فيها محورية يبدو أنها لا تفكر بالآلهة بوصفهم ذوي صلة. هذه المنظورات وجدت مع عوالم حياة افترضت وجود آلهة وإلهات، إذاً فقد كان هناك خيار مجدٍ بينهما. علي الآن الاعتراف بأن طريقي بالكاد خلط بين معيارين مختلفين لتعريف العصر العلماني: **الأول**؛ هو معيار تايلور في «عصر علماني»، المعيار الآخر يبدو أنه ألغي قبول نزعة إنسانية حصرية من قبل الجموع، للتركيز أكثر على ظروف التنقل المُضَمّنة في المعيارين الأول والثاني[٣٦]. يبدو لي أن الشعب الهندي استثمر أكثر في تصوّر ذي نزعة إنسانية حصرية أكثر من اليونانيين، هذا يبدو صحيحاً للفترة محل تركيزي،

---

(٣٦) أود شكر تشارلز تايلور للفته نظري إلى اثنين من المعايير، تواصل خاص، ٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣.

وهي، الألفية الأولى قبل الميلاد، ولن أجازف بهذا الادعاء لفترات لاحقة[٣٧].

بما أنني دعمت عنصراً جديداً في معايير تايلور وعدلته، فإن علي أن أوسعه. إذاً سأتحول إلى ما آمل أنه نقاش أوسع لظروف التنقل. ما هي السياقات الأوسع التي كانت في الهند، والتي اختيرت ضمنها الأديان/ العلمانيات، وتم الدخول فيها والخروج منها؟ كيف يمكن للناس التعايش وسط هذا التنوع؟ ما الذي كان يعنيه وجود خيار أو اختيار بين رؤى للعالم متنافسة؟ ما الذي كان يعنيه اختيار دين والخروج من آخر؟

أبدأ نقاشي بتشخيص ريتشارد غومبريتش للدين في الهند[٣٨]. بحسب قوله: فإن «الدين» يجب أن يعود إلى (١) «مارغا» (marga)، طريق، يقدم جواباً عن سؤال: «ما الذي علي فعله لأُنقَذ؟». باختصار، الدين يجب أن يكون خلاصاً، منظوراً منعماً ذا معنى، يحدّد الأهداف النهائية التي تمنح حياة الفرد هدفها وطريقها، خصوصاً عند مواجهة حتمية الموت. بشكل متساوٍ، فهو يعود إلى (٢) الممارسات والاعتقادات المتضمَّنة التي تبني الحياة الاجتماعية والتوقّعات المعيارية للأفراد، تحديداً في علاقتهم مع بعضهم بعضاً. الطقوس، وطقوس العبور، وقواعد العادات الصحية، والمعايير التقليدية يمكن أن تنطوي تحت هذا التصور للدين، الذي يسميه ريتشارد غومبريتش: «الدين الجماعي».

هذا التمييز مهم، لأنه يتيح لنا أن نرى كيف من الممكن في الهند، وبشكل أوسع في آسيا، لكثير من الأفراد أن ينتسبوا إلى دينين أو أكثر، بحيث يستطيعون الارتباط معاً بواحدة من الخلاصيات المتعددة (الدين ١)، وإلى مجموعة متنوعة قليلاً من الممارسات الجماعية (الدين ٢). يمكن أن يستمروا باتباع مجموعة الممارسات التي شاركوا فيها قبل الارتباط الجديد. كانت الهندوسية قد أنتجت على امتداد الوقت العديد من الخلاصيات، ولكن

---

(٣٧) للتمييز بين التوحيدية الشاملة والتوحيدية الحصرية، انظر:

Jan Assmann, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2008), p. 13.

(٣٨) Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, pp. 25-26.

بتنويعات مناطقية ضئيلة نحت إلى إبقاء مجموعة مستقرة من الممارسات الجماعية. كانت هذه العناصر الدينية الجماعية راسخة في بعض الأحيان لدرجة أن التحول إلى أديان أخرى، بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون تأدية كل من الوظائف الخلاصية والجماعية، لم تربكهم. بذلك، فكثير من المتحوّلين إلى الإسلام والمسيحية استمرّوا طويلاً بالجوانب «الجماعية» للهندوسية، على الرغم من تغير في خلاصياتهم. العديد من البوذيين آمنوا بالآلهة، لكن هذا لا علاقة له، وبالتالي ليس متناقضاً مع دينهم (مذهب خلاصهم). الآلهة، بالنسبة إليهم، لديها الكثير لفعله مع مخاوفهم في عالمهم الدنيوي هذا وليس لها علاقة بسعيهم لـ«نيبّانا» (نيرفانا). هذا أيضاً يسمح لحاكم ما باحترام كل «المعتقدات». بما أنّ شخصاً، من دون تناقض، قد يتبع الاعتقادات الخلاصية لدين ما والممارسات الجماعية لدين آخر، فإنّ الشخص يجب أن يحترم كلتيهما، وكذلك الحاكم، الذي قد يتبع هو نفسه ديناً واحداً أو عدة «أديان». من الواضح أن الشخص يجب أن لا ينظر إلى الهندوسية والبوذية على أنهما دينان حصريان بشكل متبادل، ففعل ذلك قد يشوّه كليهما كثيراً.

ما هي شروط احتمالية التحرك بسهولة من دين (مذهب خلاص) إلى آخر (مذهب خلاص آخر)؟ هناك ثلاثة شروط تخطر في البال مباشرة: **أولاً**، الدين محل السؤال يجب أن لا يفرض تكاليف أو يمنع الحركة بين الأديان، يجب أن يتضمّن مصادر مفهومية للحرية الأيديولوجية أكثر من اللاحرية، هذا شأن معرفي بشكل رئيس، لكنه عاطفي كذلك. **ثانياً**، وبالارتباط بالشرط الأول، فيجب أن لا يملك بنية مؤسساتية داخلية ذات سلطة اجتماعية كبيرة. هذا مرتبط بالتنظيم الاجتماعي، وبالعلاقات الاجتماعية الداخلية الشديدة أو الرخوة، وبالانفتاح والمرونة داخله. **ثالثاً**، يجب أن لا يعطي شرعية مباشرة لسلطة سياسية أو أن ينحاز إليها بشدة. يجب عدم القبول بالحكم السياسي أو العنف السياسي بواسطة الدين. هذه قضية مرتبطة بالعلاقة بين الدين والسلطة السياسية، قضية تسامح أو علمانية سياسية. سأسمي هذه الشروط بالشروط الثيولوجية والاجتماعية والسياسية للتحرك الحر بين الأديان.

الشرط الثيولوجي

يمكن تمييز الشرط الثيولوجي (وهذا المصطلح خاص بي) في كتابات عدة باحثين، وخصوصاً في كتابات يان أسمان[٣٩]. توجد عدة طرق مميزة قليلاً لتلبية هذا الشرط: **أولاً**، الثيولوجيا الصريحة أو الضمنية للدين يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ترجمة الآلهة[٤٠]. عملياً، في كل ثقافات العصور القديمة الكلاسيكية؛ كل إله أو إلهة قام بمهمة بناء على أهليته أو أهليتها الكونية. ومن ثَم، هناك آلهة للحب، والحرب، والمعرفة، والمهارة الفنية. وكذلك، كل إله جسّد كياناً لأهمية كونية ضمنية. ومن ثَم، هناك آلهة النار، والمطر، والأرض، والوقت، والشمس، والقمر، والبحر، أو الآلهة الأساسية التي تخلق، وتدمّر، وتحمي، وهكذا. قد يأخذ إله الحب في ثقافة ما اسم إله الحب من ثقافة أخرى. بهذه الطريقة، تستمر الاختلافات بالنظر إليها على أنها لا يمكن أن تنقص ولكن يمكن ترجمتها[٤١]. يمكن تسمية ذلك بخاصية القابلية للترجمة، ثيولوجيا الإدراك، حيث تُدرك آلهة كل ثقافة من خلال خلفية لكون رمزي مشترك. في النهاية، هذا النمط الثيولوجي من مجاراة التنوع يمكن تكبيره ليشمل الخلاصيات التي لا تعتمد على الآلهة. يمكن للشخص أن يستخدم المصطلح الأكثر عمومية: «خلق الإدراك الذاتي» الذي يتضمن كلاً من الأخلاقيات المعتمدة على الإله، والمتحررة منه، المتصل بالنفوس الإنسانية وحتى اللاإنسانية. كل من هذه الأخلاقيات يمكن معاملته كطريقة للوجود أو الارتباط بالنهائي، مهما كانت الطريقة التي يعرف بها الأخير أو يُفهم بها. بالتأكيد، فإن هذه التوحيدية الشاملة أو ربما عولمة الأخلاق تسمح بانتقال سهل عبر الأديان. إذا كانت الأسماء المختلفة تشير إلى الإله نفسه، أو كان الإله نفسه يملك عدة خلفيات ثقافية، فلماذا نُوجدُ اضطراباً كثيراً عند ترك إله واتباع آخر؟ لماذا لا نتبع كليهما؟

طُبقت استراتيجية أخرى بشكل واسع في مصر القديمة تضمنت تنظيم

---

(٣٩) Jan Assmann: Ibid., and *The Price of Monotheism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010).

(٤٠) للتمييز بين الثيولوجيا الضمنية والصريحة، انظر:
Assmann, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, p. 13.

(٤١) المصدر نفسه، ص٤٥ ـ ٥٨.

إلهين أو ثلاثة، ما يؤدي إلى آلهة كونية متصلة، مثل «أمون ـ رع»[٤٢]. كلا الإلهين، رع وآمون، كما يقول لنا آسمان، لا يندمجان، إنهما يحتفظان بفرديّتهما، كما هو الحال في نمط الترجمة، ولكنْ كل منهما يصبح جانباً مهماً للآخر. هكذا، يصبح رع الجانب الكوني لآمون، ويصبح آمون الجانب المحلي والعقدي لرع. كل جانب يكمّل الآخر، من دون تداخل أو هيمنة، وكانت هذه الاستراتيجية متاحة وممارسة كذلك في الهند.

أخيراً، كانت استراتيجية أكثر انتشاراً في كل الثقافات القديمة تتضمن خضوعاً أنطولوجياً من إله لآخر[٤٣]. هكذا، يصبح أحد الآلهة الإله الأكبر بينما تصبح كل الآلهة الأخرى تجلّيات له. كما أصبح راما وكريشنا «أفاتارات» لفيشنو. أو يمكن أن يكون لدينا هيكل لجميع الآلهة المتساوين مع مهمات أساسية متنوّعة وآخرين هم تجلّيات أو ارتباطات بالإله الأعظم.

كل واحدة من هذه الاستراتيجيات تلبي الشرط الثيولوجي للتحرك الحر عبر الثقافات والأديان المختلفة. حرية التحول لن تكون المصطلح المناسب هنا. يتضمن التحوّل الانتقال الدائم من عبادة إله إلى العبادة الحصرية لإله آخر، لكن هذا يذهب تماماً عكس نقطة استراتيجيات الترجمة نفسها، أو الارتباط، أو التداخل الهرمي؛ إذ إنه هنا يمكن وجود حركة حرة إلى الأمام والخلف وبالفعل التزام متزامن بهم جميعاً. هذا صحيح عندما تُدّعى الوحدة بشكل علني (التوحيدية الشاملة)، أو عندما تكون ضمنية فحسب (كما في الإيمان بعدة آلهة).

يتم تقديم النقيض للاستراتيجيات المذكورة سابقاً بواسطة منظورات تحجب الترجمة، التي تصبح للاختزال مستحيلة إذا أظهرت اللاتساوي غير القابل للنقص للمصطلحات التي يُسعى لترجمتها، وإذا كان هناك مصطلحان لا يشيران ببساطة للكيان نفسه. إذاً، فنحن نواجه هنا كيانين مختلفين. إذا كانت العوالم المرتكزة على هذين الكيانين مختلفة بشكل لا يقبل التوافق؛ فيمكن لأحدهما أن يعيش في عالم أو يعيش في الآخر، ولكن ليس في كليهما. يمكن أن تحصل هذه الحجوبات في المسار الطبيعي للأشياء من

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص٥٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٦٢.

دون قصد ولكن وحدها. ما يتبع ذلك هو تعددية قطعية منظمة: كون مختلف متعدّد الإيمان بدون تحول للدين، كون مأهول بمجموعات حميمة داخلياً، ولكنها متنافرة جوهرياً وبشكل متناقض. لكن هذا الحاجز موضع السؤال مؤسس بمجموعة من الأسباب التي تقدم الدافع لجعله يتم. السبب هو أن هناك إلهاً واحداً هو «الشيء الصحيح»، الإله الحق، وكل الآلهة الأخرى باطلة. إذاً، في أي فعل ترجمة مستحيل جوهرياً، حتى لو كان من الممكن تخيّلها تحت نوع من الوهم الهذياني. بما أنه يمكن تخيّلها، ونحن نستطيع، بالاعتقاد الخاطئ بإمكانية الترجمة، أن نغرى بفكرة أن كل الآلهة متشابهة، وأن فعل الترجمة يجب أن يلغى تعبيرياً. إذاً، فالأمر: هناك إله واحد صحيح أو «إله» حقيقي ولذلك يجب أن لا يعبد غيره من الآلهة (الباطلة أو الوهمية). هذا ليس شاملاً بل هو توحيد «حصري»، مؤسس بما يسميه آسمان «التمييز الفسيفسائي»، التمييز بين الحق والباطل في الدين[٤٤]. لا توجد تنازلات عندما يصبح هذا التمييز جزءاً من تجربة معيشة. من الممكن إلى حد ما، التمييز بين أولئك الذين يتبعون الدين الحق والمؤمنين بالدين الباطل (نحن وهم) يمكن أن ينزلق بسهولة تحت بعض الظروف إلى اختلاف جذري بين الصديق والعدو، (العدو خارجاً [كافر] والعدو داخلاً [مهرطق]).

يمكن إساءة فهم هذه الفكرة بسهولة على أنها معادية للسامية، الوليدة لجوهرانية فظيعة[٤٥]. لا أظن هذا عادلاً، فالحقيقة هي أن هناك تميز وُجد، وتطوّر من مكان ما إلى سياق آخر، واستُخدِم سياسياً من قبل كل من الكنيسة والدولة، وتم تفعيله أثناء الحروب الصليبية، واستخدم أثناءها وأثناء «الإصلاح الديني» - كما يظهر تايلور بشكل تخطيطي[٤٦] - واستخدم بشكل موسع في حروب الدين، وفي التطهير العرقي في أوروبا الذي حصل بعد طرد اليهود والمسلمين من مناطق عديدة، ويتم الآن حتى في بعض الحركات الإنجيلية اللاعنفية المعاصرة[٤٧]. من الملحّ أن نفهمه ونفسره ونتبع

---

(٤٤) Assmann, *The Price of Monotheisim*, pp. 8-30.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) Taylor, *A Secular Age*, pp. 79-80 and 445.

(٤٧) Benjamin Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

جينيالوجيته، فقط لنتجاوز بعضاً من مصاعبه. على أية حال، لكونه جزءاً من الثيولوجيا الصريحة لبعض الأديان، فإن التمييز الفسيفسائي يجب أن يُنظر إليه على أنه مصدر مفهومي يمكن الاعتماد عليه عندما يتحفّز المؤمنون بتلك الأديان لفعل ذلك. وهو ليس ثابتاً مركزياً لأي من الأديان التوحيدية. يمكن أن يسافر إلى ثقافات أخرى ويؤدي دوراً تحولياً وإن كان سلبياً، كما يظهر تطور ما سمّاه آسمان «الهندوسية الفسيفسائية». لكن هذا لا ينتقص من حقيقة إن كان استخدامه من عدمه معتمداً على عدة عوامل، اجتماعية وتاريخية وثقافية وسياسية.

«التمييز الفسيفسائي»، ربما كان مصطلحاً مؤسفاً لتمييز حقيقي جداً ومهم، لا يلبّي الشرط الثيولوجي للتحرّك الحرّ عبر الأديان. في الحقيقة، إنّه يدمّره بشكل فعال، إذا كنت تعتقد وتعيش هذا التمييز، فإنّك ستتمسك بدينك الحق بكل قوتك، وتحارب ضدّ كل الأديان الأخرى بكل ما تملك. خيار انتقالك أو عيشك براحة مع الآخرين مستثنى تحت هذه الظروف. التمييز الفسيفسائي لم يكن متاحاً لأي شخص في الهند القديمة. هذا يفسر جزئياً، وجزئياً فقط، لماذا استطاعت خلاصيات مختلفة التعايش براحة. إلا أنه كان هناك عناصر أخرى حوّلت البراهمية الفيدية إلى أورثوبراكسية(*).

الشرط الاجتماعي

هذا يأخذني إلى الشرط الثاني: الشرط الاجتماعي. كان لكانتويل سميث مناقشة مثيرة للاهتمام جداً حول كيفية تشكّل الأديان الحديثة. نظرة إلى المخطّط الذي يرسمه قد تذهب إلى مكان ما مثل هذا. إذا نظرت إلى تشكّل الدين كعملية، فقد تجد في البداية أن هناك معلماً، وغالباً يكون منشقّاً عن وجهة نظر موجودة، يبدأ بجذب مجموعة من التابعين. يُجذب هؤلاء الموالون بتعليماته ومثاله ويبدؤون برؤية أنفسهم أولاً كتابعين جوالة لمجموعة محددة من التعاليم، ثم كمجتمع، ولكن هذا قد يحصل أو لا يحصل. عندما يصبح مجتمع كهذا كبيراً، فإنّه يتطلّب بنية مؤسساتية. هذا المجتمع الممأسس والمحدّد بالأحكام يمكن أن يسمّى كنيسة. هذا ليس

(*) ممارسة حرفية صحيحة (المترجم).

حتمياً، وبالتالي قد يحصل أو لا يحصل. هذا يحصل تقريباً جنباً إلى جنب مع تشكّل عقيدة فكرية. إذاً، فنحن الآن لدينا مجتمع مخطط بشكل جيد ومتميز عن المجتمعات الأخرى بمؤسسه وتعاليمه الموجودة في نصوص مكتوبة، ويملك بنية اجتماعية وثيولوجيا واضحة. عند إتمام هذه العملية، يمكن القول إن لدينا ولادة ملائمة لدين ما. الآن، هذا يعتمد كثيراً على مدى تشابه السانغا البوذية بالكنيسة، ومتى تصبح التعاليم البوذية ديانة «بوذية».

الآن، إحدى أفكاري البدائية هنا هي أن تشكّل الكنيسة يضع قيوداً ضخمة على حرية الحركة بين «المارغا» أو المعتقدات، وأن «كنائس» كهذه لم تكن موجودة في الهند القديمة. يبدو أن «السانغا» أصبحت أقرب إلى الكنيسة، لكنها ليست ذاتها. إنها، كما يشير غومبريتش، «هيئة من الرجال الذين يلتقون بشكل منتظم ويملكون في علاقاتهم المباشرة بعض سمات العائلة»[٤٨]، كما أن وظيفة «السانغا» هي مساعدة أعضائها على قيادة حياة منضبطة لتحقيق أهداف وضعها بوذا. ليس الأفراد حراساً يتابعون بدقة إن كانت قواعد الدخول أو الخروج متبعة، بل يتبعون مثالاً واحداً آخر لقيادة الحيوات المنضبطة في داخل النظام. وكما يشير كانتويل سميث، فإن البوذية دين تبشيري، لكن «لم تتوقع البعثات البوذية، بكل حماستها العاطفية وهي تنتقل عبر كل آسيا، من أولئك الذين استمعوا واستجابوا لرسالتها أن يتخلّوا عن أي ارتباطات دينية كانوا ملتزمين بها». كانت النتيجة أنه من سيلان إلى اليابان أولئك الذين يدعوهم الغربيون «البوذيين» كانوا تقريباً في كل حالاتهم مرتبطين، في الوقت نفسه، مع «مجمع» ديني آخر على الأقل. هذا يعني أن بعض الخطوات الرئيسة بعد تشكيل «المارجي» لم تتخذ في الفترة القديمة. حتى «السانغا» البوذية كانت مختلفة عن الكنيسة ولم تضع القيود الاجتماعية على التحرك الحر للـ«مارجي».

---

(٤٨) Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, p. 90.

الشرط السياسي

شرط ثالث: الشرط السياسي، هو غياب القيود السياسية على المعارضة الدينية والفلسفية، أو على تشكيل البدائل المعارضة للعقائد والفلسفات العامة، أو على التحرك من وجهة نظر فلسفية/ دينية إلى أخرى(٤٩). يبدو هذا الشرط حاضراً كثيراً في الهند القديمة. تمظهر واضح لذلك موجود في مراسيم أشوكا، باني إمبراطورية كبيرة في القرن الثالث قبل الميلاد.

مرسومان اثنان لأشوكا مرتبطان تحديداً بمقصدنا هنا. يبدأ المرسوم السابع بـ«محبوب الآلهة يتمنى أن كل الـ«باساندا» (Pasandas)(٥٠) يجب أن تتجول في أي مكان، وفي كل جزء من مملكته»(٥١). هذا يبدو إقراراً بسيطاً وغير مهم، لكن في الحقيقة فهو يوضح استجابة دفاعية بشكل معياري عن التعايش الديني والحرية(٥٢). بداية، فكثير من المظاهر في تلك الفترة كانت معارضة لبعضها بعضاً. البراهمية الفيدية، متمحورة حول تضحية بالحيوانات لاستعطاف الآلهة والحصول على مساعدتهم لتأمين خيرات الدنيا، كانت ما زالت منتشرة. كان هذا مستفزاً بشدة للجاينيين، الذين رفضوا هذه الخلاصية الدنيوية، واعتقدوا بمبدأ «أهيمسا»(*). تعارضت تعليمات بوذا مع كل من تساهلات الفيدية البراهمية وزهد الجاينية المفرط. قدّم بوذا أخلاقيات مرتبطة

---

(٤٩) Smith, *Modern Culture from a Comparative Perspective*, pp. 29-30.

(٥٠) هذا واحد من أصعب المصطلحات للترجمة. معناه القياسي هو «مهرطق»، لكن أشوكا بوضوح لا يستخدمه بهذا المعنى. وترجمته القياسية هي «طائفة»، وهي غير مقنعة بسبب ارتباطها بالمسيحية. هناك فكرة متخيلة، رُفضت الآن، أنه يمكن أن يكون مرتبطاً بـ«براشا» [prasha]، مصطلح في الأفيشتا وشبيه بـ«براشنا» [prashna] بالسنسكريتية، وتعني السؤال. ترجمة متخيّلة كان يمكن أن تكون مجموعة من المتسائلين أو الباحثين. لكن لا يوجد دليل قوي على دعم هذه الفكرة. رادها كومود مووكيرتشي يربطها بمعنى «باريشاد» [parishad] التي تعني «المجمع» لكن هذا ليس مقبولاً من الجميع كذلك. ربما قد تكون الترجمة الأفضل «أتباع مدرسة فكر أو تعاليم». الأخيرة هي المعنى الذي أنويه هنا. سأستمر باستخدام الكلمة البراكريتية «باساندا» (pasanda) في النص الأصلي.

(٥١) تحديد الملك بريا ـ دارشي على أنه أشوكا تم إقراره بمخطوطة اكتشفت في عام ١٨٣٧.

(٥٢) لنقاش مفصل، انظر:

Rajeev Bhargava, "Beyond Toleration: Civility and Principled Coexistence in Ashokan Edicts," in: Alfred Stepan and Charles Taylor, eds., *Boundaries of Toleration* (New York: Columbia University Press, 2014).

(*) [لا تجرح] (المترجم).

بالآخرين كانت معنيّة بإرضاء الذات كما هي معنيّة بالتصرف الصحيح تجاه الآخرين، خاصةً الفقراء والمحتاجين والضعفاء. شملت هذه الأخلاق كل الأحياء، ليس فقط البشر بل الحيوانات كذلك، وتطلّبت شجاعة سياسية كبيرة وخيالاً لبناء نظام حكم شامل حيث يمكن للتنظيمات الدينية المختلفة أن تتعايش وتناقش اختلافاتها بشكل علني. بعد كل شيء، عدد من الاستجابات الأخلاقية المشكوك فيها كانت مدركة كذلك: الإبادة، أو الطرد، أو التجاور ظهراً لظهر بدلاً من النقاش وجهاً لوجه.

في المرسوم الثاني عشر، نجد مناقشة أساس هذا التعايش. بالنسبة إلى أشوكا؛ فإن «دهاما» (dhamma) تؤسس الأرضية المشتركة المهمة جداً، الأساسيات، لكل الـ«الباساندا»، والمحتوى الجوهري للـ«دهاما»، ومبدئه الرئيس فاكاغوتي (vacaguti) يتم تأويله بشكل كبير على أنه قيد للحديث، أو سيطرة على اللسان. نحن لا نملك دليلاً كبيراً حول المعارك الكلامية والطاقات الجدالية التي عُبّر عنها في هذه المجادلات اللسانية اللاذعة. لكن المراسيم تتضمن أن الحروب الكلامية في تلك الفترة كانت حادة وقاسية، وببساطة كان يجب ردعها. ولكن ما هو نوع الخطاب الذي يجب ضبطه؟ المرسوم الثاني عشر يقول إنه الخطاب الذي يزدري «باساندا» أخرى من دون سبب يجب منعه. الخطاب الناقد للآخرين يجب التعبير عنه بحرية فقط إذا كان لدينا أسباب لفعل ذلك، إلا أننا وإن كان لدينا أسباب محققة لذلك، فيمكن أن نفعل ذلك في الأوقات المناسبة فقط، وحتى لو كانت الأوقات مناسبة يجب ألا نكون متطرفين أبداً. يجب أن لا يكون النقد مهيناً أو مستخفّاً بالآخرين. هكذا، هناك قيد متعدد الطبقات وعميق على خطاب الشخص الكلامي ضدّ الآخرين. لنسمّي هذا «القيد الذاتي المرتبط بالآخرين»، إلا أن المراسيم لا تتوقف عند هذا الحد، فهي تستمر لتقول إن الشخص يجب أن لا يمجّد باسانداه الخاصة من دون سبب محق. الاحتفاء المفرط للشخص بباسانداه محل اعتراض أخلاقي مثل الانتقاد غير المستحق لإيمان الآخرين. كما أن المراسيم تضيف أنه حتى لو كان هناك سبب محق لاحتفاء الشخص بباسانداه، فهي كذلك يجب أن تتم بفرص مناسبة، وحتى في تلك المناسبات، ألا تكون أبداً متطرفة. تمجيد الذات المفرط أو المبالغ به أيضاً طريقة لجعل الآخرين يشعرون بالصَّغار. بالنسبة إلى أشوكا، لوم

باساندا الآخرين التي من خارج عبادة باساندا إنسان ما والثناء على الذات، المتألق وغير الناقد، ومن دون تفكير قد يضرّ فقط باساندا الإنسان الخاصة. تقوض مهاجمة الآخرين، وبالتالي إقصاؤهم قدرة الإنسان على التفاعل المشترك والتأثير الممكن. لذلك، يجب أن يكون هناك بالدرجة نفسها قيد متعدد البنى وعميق على ذات الشخص، فلنسمِّه «القيد الذاتي المرتبط بالذات».

في مكان آخر، في المرسوم السابع، يؤكد أشوكا عدم الحاجة إلى القيد الذاتي «ساماياما» (samyama) فقط، بل يؤكد أيضاً الحاجة إلى تصرف موجه من الذات، «بهافا شودهي» (Bahava Shuddhi)، مجدداً. تُأَوّل الـ«بهافا شودهي» عادة على أنها تطهير ذاتي، أي صفاء الذهن، إلا أنّ هذا المصطلح غامض بين تطهير الذات داخل خُلُق إدراك ذاتي فردي أو خُلُق يتضمن على الأقل تطهير الفرد لنفسه من النية السيئة تجاه الآخرين. في تصوري أنه في سياق المراسيم الأخرى ذات الصلة، فإن الشعور المعنوي بالنية الحسنة تجاه الآخرين أو على الأقل غياب النية السيئة يجب أن يكون سمة مؤسسة لما يعني «بهافا شودهي». وليس القيد الذاتي والتطهير الذاتي مجرد إتيكيت أو احترازات، بل لهما أهمية أخلاقية.

بأخذ كل هذا، ولتقديم الفهم والتقدير المتبادلين، فمن الأفضل، بحسب ما يقول المرسوم، أن يكون هناك «ساموفايا» (samovaya)، التقاء: أي مجمعاً من «باساندا» يستطيعون به أن يسمعوا بعضهم بعضاً، ويتواصلوا مع بعضهم بعضاً، ثم يمكن أن يكونوا «باهوشروتا» (bahushruta)، الشخص الذي يستمع للجميع، المستمع المثالي والمنفتح. بهذه الطريقة لن يكون لديهم «أتما باساندا فرادهي» (Atma Pasanda Vraddhi)، أي نمو في الفهم الذاتي لباساندا الشخص، بل نمو في كل الأساسيات. المراسيم هنا تتضمن أن أخلاقيات الفهم الذاتي للباساندا ليست جامدة، بل متطورة بشكل ثابت، وكل نمو معتمد بشكل أساس على التواصل المشترك والحوار مع الآخرين. لوم الآخرين المتطرف من دون سبب محق يخل بهذه العملية، وبعيداً عن تدميره «الدهاما»، فهو يضعف النمو المتبادل.

تضيف المراسيم أنه لا يهم كم كنت كريماً بالعطايا وكم كنت مخلصاً

بالعبادات إذا كنت تفتقد «الساميام»، والـ«بهافا شودهي»، وميزة الـ«باهوشروتا»؛ فعندها كل الانفتاح في العالم لا قيمة له. بشكل معاكس، الشخص الذي لا يستطيع أن يقدّم العطايا لكنه يملك الفضائل المذكورة أعلاه فإنه يعيش حياة «دهامية» (dhammic)، نسبة إلى «دهاما»(*). ومن ثَم، الشخص الذي لا يقلل من احترام أحد، والذي لا يملك نيّة سيئة تجاه الآخرين، والذي لا يقوم بالعنف تجاه المخلوقات الأخرى فإنه «دهامي» بحق. لا تتحقق «الدهاما» فقط بالتضحية بل بالقول والفعل المحقّقيْن.

كلا هذين المرسومين لا يشير إلى الاضطهاد بل إلى المدنية العابرة الأديان، لكن النقطة العامة التي أودّ إيصالها عبر هذا النقاش أنه لا توجد فلسفة واحدة شرعنت حكماً سياسياً، ولذلك فإن المسافة بين سلطة الدولة والدين/الفلسفة كانت دائماً محفوظة. أظنّ أن هذه النقطة تتسق مع فكرة شيلدون بولوك (Sheldon Pollock) بأنه لا يوجد شيء يدفعنا إلى التصديق أن «التشريع، أو الشكل الأسمى منه: الأيديولوجيا... لا يملك شيئاً مثل البروز الموجود في اللاحداثة واللارأسمالية اللتين انتسب إليهما الباحثون»(٥٣). بالاشتراك مع شروط أخرى، التقليد المستمر برفض استخدام أي وجهة نظر دينية لشرعنة سياسية ساعد كلاً من التنوّع الديني والتوفيق إضافة إلى حرية التحرك من دين إلى آخر.

أظن أنه يمكن الحديث عن عصر علماني ما بعد وثني في الغرب الحديث لأن توفر هذه الشروط ظهر مجدداً في «الغرب» في الآونة الأخيرة. في العالم الغربي، حددت الحداثة تشكّل «عصرها العلماني» الأول. حصل هذا بسبب: **أولاً**، ضعف الصلات بين الأديان والدول، فحتى النزعة الإنسانية الحصرية في غرب أوروبا وشمال الأطلسي لم تشرعن الحكم السياسي بشكل مباشر. **ثانياً**، لأن الكنيسة فقدت سلطتها الاجتماعية الواسعة

(*) أي ملتزمة بالعقيدة والدين (المترجم).

(٥٣) انظر:

Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men, Sanskrit Culture and Power in Premodern India* (Berkeley, CA: University of California Press, 2006), 517.

شهادة بولوك أكثر تعقيداً من المقدمة هنا، وهي متجاوزة لمدى هذه الورقة للحصول على المزيد من التفاصيل.

التي كانت تمتلكها في السابق. ساعد ظهور النزعة الإنسانية الحصرية وهيبة ارتباطها الأوّلي والمستمر بالعلم الحديث على تقويض الكنيسة. **أخيراً**، على الرغم من أنه لم تحصل تغيرات مذهبية لتلغي ما يسميه آسمان «التميز الفسيفسائي»، إلا أنّ أهميته كانت قد ضعفت بشكل ملحوظ.

دعني أرجع إلى نقاش الهند. من الواضح أنه ليس من حجّتي القول إن هناك هوية أو صلة بين العصور القديمة والحديثة لأن عصراً علمانياً ظهر في كليهما. لكن بعض الخلاصات الأولية الممكنة التي تحتاج إلى مزيد من التحقّق يمكن أخذها من المقالة. **أولاً**، لعله كان هناك مجموعة معقدة من الحركات التي تؤدي إلى عصور علمانية متنوعة منتشرة عبر قرون زمنية مختلفة وعبر مناطق عديدة. يجب أن نبحث عن هذه العلمانيات المختلفة ونكتشف الحركات المختلفة التي أحدثتها وشكّلتها. **ثانياً**، كان كل منها متميزاً ومختلفاً عن الآخرين، لكن لا يوجد هناك أرضية بدهية لجمعهم تحت وسم «بدائي» واعتبار الأخرى «متطورة». حتى أكثر التقييمات الأخلاقية والمعرفية تقدماً لا تستطيع افتراض تقدمية ساذجة. سيختلف هذا الحكم من ميزة إلى أخرى، وسيكون مرتبطاً بالسياق. **ثالثاً**، على الرغم من كل الاختلافات، فهناك طرق يمكن أن تتشابه بها هذه، وهذه التشابهات قد تكون موضحة للأمر بقدر ما هي الاختلافات. هنا، آخذ الإلهام من ملاحظة لبرنارد ويليامز في **العيب والضرورة** (*Shame and Necessity*) فهو لا يشير إلى التشابهات المعتمدة على شيء من الحاجة الموجودة بيولوجياً، ولا إلى التشابهات اللاواعية، بل إلى التشابهات التي لا يعترف فيها والمرتبطة بالمفاهيم التي نستمر باستخدامها لتأويل مشاعرنا ومشاعر الآخرين وتصرفاتنا وتصرفاتهم والتي أصبحنا بها أكفاء، لأسباب ثقافية وتاريخية - وفي حالة المجتمعات ما بعد الاستعمارية، مثل الهند، لأسباب سياسية. يعتقد معظم الهنود أنهم عندما يشاركون في التقاليد التي يسمونها «علمانية»، فإنهم لا يمكن أن يشتركوا في الأنماط الحديثة الغربية للفكر والممارسة. وقد يكون من المثير فكرياً إيجاد أنه في بعض الجوانب هذه المشاركة قد تأخذنا إلى تقاليد مجموعة مختلفة تماماً من الأسلاف الذين كان لديهم بعض العلاقة المبهمة بنا، لكننا أضعناها لأنها غريبة وبعيدة للغاية. ربما يمنحنا هذا أسباباً لنعامل شعوب الهند القديمة على أنهم أسلافنا الثقافيون بطريقة مشابهة لنظرة

الأوروبيين غير الحساسة إلى اليونانيين على أنهم أسلافهم. وهذا له تبعاته على الكيفية التي ننظر بها إلى الهندوسية.

إدراكي الخاص للمكان الذي نحن فيه، في الوقت الحالي، في الهند ضبابي ومضطرب إلى حد ما، باختلاف كبير ومهم عن إدراك تايلور البارع للمتخيل الاجتماعي الحديث. لكن من الواضح أن إدراكاً أفضل لمعنى الانتقال إلى متخيل اجتماعي معاصر - وليس مجرد أخذ فكرة عما هو - يعتمد على المكان الذي سننتقل منه. شعوري بأن ما يبدو أن العوالم «الغربية» قد تركته وراءها - القديم، الحديث، مطلع الحديث - ما زال موجوداً في الهند، ليس بالشكل ذاته أو بالدرجة ذاتها، لكنه ما زال سهل التمييز. على الرغم من التغيرات الكبيرة، وعلى عكس أدبيات حكمة التاريخ والعلوم الاجتماعية، فإنه يبدو أن الصلات بين القديم والجديد ما زالت مستمرة في الهند. أبدى إيريك دُدز (Eric Dodds)، أحد أعظم باحثي اليونان القديمة استياءه من صعوبة استرجاع اعتقادات ومشاعر الأشخاص الذين ماتوا منذ زمن بعيد، والذين لم يتركوا أدلة أو سجلات على كيفية شعورهم أو تفكيرهم، إلا أنه لاحظ الصلة الواضحة بين سجلات طقوس اليونان القديمة والصفات الأنثروبولوجية لطقوس اليونان الحالية. قد تكون هذه الصلات أكثر وضوحاً في الهند. لنأخذ مثالاً واحداً: لم يتغير طقس الزواج الجوهري بالدوران حول النار على مدى ثلاث ألفيات. كل من وتزل وبولوك يشيران إلى أن ترديد الترنيمات الفيدية في أجزاء من الهند هي تسجيلات عملية لتلاوات سابقة. أحياناً يتساءل الشخص إن كان عدم قدرتنا على الإمساك بكثير من الظواهر القديمة في الهند يعود إلى غيابها الطويل، أم بدرجة أكبر يعود إلى حضورها المستمر. إنها ما زالت كامنة وقريبة منا لدرجة أننا بالكاد نستطيع ملاحظتها!

قد تساعدنا تجربة فكرية على إيضاح هذه النقطة، الفقرة الآتية مكتوبة بصيغة الحاضر. لكن إن حوّلتها إلى صيغة الماضي، فإنها ستبدو صحيحة كأنها كتبت قبل ثلاثة آلاف عام!

«الهنود دنيويون بشكل غير اعتيادي. حياتهم الدينية تدفعهم إلى التوجه إلى العالم وليس بعيداً عنه، وبأن يكونوا في الوطن بدلاً من المنفى. كما

أنها تخفي ميلاً إلى قبول هذا العالم أكثر من تغييره. إنهم يأخذون مهمة العيش في هذا العالم بجدية كبيرة، فواجباتهم كأرباب أسر الإنتاج والتوالد، والقيام بالممارسات التي لولاها تموت المجتمعات. ولتدبير هذه الخيرات الدنيوية، فإن تصرّفهم الخاص ـ الكارما ـ أساس لكن الذي يوازيه أو الأهم منه هو المساعدة من الآلهة المتنوعة. تستطيع الآلهة أن تسهل الوصول إلى النتيجة بشكل مباشر أو تحجب آليات الأرواح الشريرة المعيقة والبشر الخبثاء. يجب أن يتم استدعاؤهم بالطقوس والصلاة لمساعدة عبادهم، واسترضاؤهم بالمهرجانات العامة لضمان المنافع الجماعية. عالم الهنود غير متعال بدرجة كبيرة، ومدفوع بالسعي إلى خيرات الدنيا ومسحور بطريقة مدهشة.

عدد كبير منهم يؤمن بالولادة الثانية ويأمل أن تعاد ولادته كإنسان. مفتاح الحياة الطويلة والولادة الثانية كإنسان هو أداء الطقوس اليومية والموسمية الصحيحة. من المحتمل أن هناك عالماً وراء هذا العالم، حيث يسكن الأسلاف والآلهة، لكن هذا لا يتبعه اعتقاد بتعالٍ جذري. بالنسبة إلى معظم الهندوس، «الموكشا» هي من تبعات قليلة، وهدف شرعي للساعين الباحثين عن الخلاص الكامل مثل «السادهوس» (Sadhus) و«السانياسي»، وهي نادرة في «كاليوغا» (Kalyuga) اليوم على أي حال. الجنة هدف أكثر قابلية للتحقيق، لكن، في الواقع، سيكون من الأفضل الاستمرار بالعيش على الأرض. ولا يكتفي الهندوس كما يبدو من الحياة هنا والآن».

مراجع إضافية

Heesterman, J. C. *The Broken World of Sacrifice*: An Essay in Ancient Ritual. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993.

Hiltebeitel, Alf. *Dharma*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010.

Olivelle, Patrick. *Dharma: Studies in Its Semantic, Cultural and Religious History*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.

Pandey, Govind Chandra. *Studies in the Origins of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

(٩)
راديكالية غاندي: تأويل

عقيل بلغرامي

لم يتعامل غاندي بشكل مفصّل على الإطلاق مع مفهوم الطبقة، ولم يقل شيئاً حول «صراع الطبقات» في السياسة الفريدة التي تبناها وأَحدَثها. إلا أنني أعتقد أن هناك غاندي «يساري» وراديكالي بالمعنى الواسع لهذا المصطلح ولكن الأصيل. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنّ أمامنا مهمّات تأويلية، علينا التصالح مع هذا الغاندي بالسهولة التي يبدو بها غاندي، وبشكل محق، عرضة لاعتباره معادياً للحداثة.

أود الاقتراح في هذه المقالة أننا إذا اتبعنا منهجاً ممثلاً بشكل رائع وتفصيل توضيحي في كتاب تايلور **عصر علماني**، يمكننا أن نؤسّس خطاً نقاشياً لنظهر كيف أن ما يبدو عليه غاندي من كونه معادياً للعلمانية يمكن قراءته جنباً إلى جنب مع راديكاليته[١]. الطريقة جينيالوجية في جوهرها، ويمكن أن توجد في أقسام من عصر علماني التي لا ينظر فيها إلى علمانيتنا بوصفها مجرد إسقاط لعناصر دينية من رؤيتنا للعالم السابقة، بل بوصفه بنية مدروسة للحقبة الحديثة المبكرة، بنية أدّت فيها جوانب من الدين نفسه دوراً

---

(١) استخدمتُ هذه الطريقة فيما يتعلق بغاندي وموضوعات أخرى ذات صلة بـ«الاستغراب» [occidentalism] قبل أن أقرأ كتاب تايلور حول هذا الموضوع، انظر مقالتي:

Akeel Bilgrami, "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enchantment and the Enlightenment," *Critical Inquiry*, vol. 32, no. 3 (Spring 2006).

لكن استخدامي ليس شيئاً أمام الميزة الكبيرة للعلم والثّقل للتحليل المفصل الموجود في كتاب **عصر علماني**، والذي قرأته لاحقاً بشعور ملموس من الإفادة والتقارب.

مركزياً، وخاصة جوانب العناية الإلهية المرتبطة بربوبية ظهرت جديداً في تلك الحقبة. بما أن موضوعي هو غاندي، فإن تطبيقي لهذا المنهج ملزم بالتركيز أكثر مما فعل تايلور على الفشل في الاقتصاد السياسي للتغيرات في الدين والثيولوجيا وفي سياستها في تلك الفترة.

الفكرة التأويلية الحاكمة التي أقدّمها للتوفيق بين ما يبدو تناقضاً بين معاداة غاندي للحداثة وراديكاليته هي الآتية: تعكس معاداة غاندي للحداثة الصلة العميقة لراديكاليته مع تراث أوائل العصر الحديث ومعارض ظهر في أوروبا، وخاصة في إنكلترا، لم يذكره غاندي نفسه (أو ربما لم يعرف به)، ولكنّ أفكاره المعادية للحداثة كما تسمى تشاركت معه بشكل عميق ومفصل. الأرضية الجينيالوجية لراديكاليته توفر جدلاً تاريخياً مفصلاً، وسأجادل بأن ما يبدو معادياً للحداثة في أفكاره لن يكون كذلك إذا أبقينا هذا الجدل حاضراً أمامنا.

بشكل عام، تلك العناصر ذات التشابهات مع الأفكار المعارضة الراديكالية والتي عُبر عنها في أوائل العصر الحديث قد تبدو لنا أنها معادية للحداثة، ويعود ذلك إلى التقاء عاملَيْن مترابطَيْن بشدة: **الأول**: نزعتنا إلى التفكير بهذا المسار بين الحداثة المبكرة والمتأخرة على أنه حتمية [غائية]، وبالتالي، **ثانياً**: نزعتنا من منظور تأخرنا إلى إسكات الحضور الواضح والجوهري للأصوات المعارضة في الفترة المبكرة، والتي ضاعت في ميدان الصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية لتلك العصور. تعاون هذان العاملان ليجعلا الأمر يبدو وكأن أي تأييد لبعض من الأفكار الراديكالية الموجودة في التقاليد المعارضة الحديثة المبكرة في وقت متأخر مثل عام ١٩٠٩، عندما كتب غاندي كتابه **هند سواراج** (*Hind Swaraj*)[٢] (أي الحكم الذاتي للهند)، يأخذ بالضرورة موقفاً رجعياً عنيداً؛ وهو أمر لن يبدو كذلك إذا اعتبرنا هذه الغائية غير إلزامية كما فعل غاندي، وإذا احتفظنا بشكل تام في نظرتنا إلى الماضي بالقوة والإمكانات الضمنية التي امتكلتها هذه الأفكار المعارضة، على الرغم من فقد من كان يمتلكها.

(٢) Anthony J. Parel, ed., *Hind Swaraj and Other Writings* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997).

إذا كان من الممكن استخدام تعبير «أوائل العصر الحديث» على أنه وصف بريء تماماً لفترة من الزمن في أوروبا، من دون أي تضمينات مدمجة لوصف هذا الماضي فقط الذي من شأنه أن يكشف عن تطورات للحداثة المتأخرة هناك، فإن راديكالية تلك الفترة قد تعطينا فكرة عن الإمكانات التي حافظ عليها غاندي في هند بداية القرن العشرين، والتي اعتبرها تمر بمرحلة انتقالية تشبه مرحلة أوروبا في «أوائل العصر الحديث؟. مع خوفي من التسبب بالملل وبتكرار هذه النقطة الديالكتيكية الأساس: يجب أن تكون نظرتنا إلى هذا الموقف بوصفه معادياً للحداثة بدلاً من وصفه بالأفكار الراديكالية التي كانت مع قدرتها الحقيقية في هند بداية القرن العشرين، على منع المسار المثير للشفقة للاقتصاد السياسي وجوانب من الحوكمة السياسية التي كانت قد تطوّرت خلال الفترة الحديثة في أوروبا، هذا فقط لأن الحقائق المؤكدة الموجِّهة لغائية مفترضة، تستثني من التاريخ الأثر الكبير الذي كانت قد تركته هذه الأصوات المعارضة في أوائل العصر، تاركة الانطباع فقط للفترات السابقة التي تجعل ظروفنا كأنها حتمية في زمننا الحاضر. كيفية تصحيح هذه النزعة داخلنا بتوسيع هذا الانعكاس الديالكتيكي داخلنا هو الفرضية الرئيسة لهذه المقالة القصيرة.

لماذا اخترت الاستناد في هذا الديالكتيك التفسيري من بين كل الأشياء: رايكالية أوروبا القرن السابع عشر وخاصة إنكلترا، على أنها الفترة السابقة المؤطّرة الصحيحة لإلقاء الضوء على ما يبدو أنه معاداة الحداثة عند غاندي؟

كتاب **هند سواراج** هو نتاج نقد انفعالي وفطري، إلا أنه يحدّد الموضوعات التي تتكرّر بشكل ثابت في الكتابات اللاحقة، كما أنه، عندما يُدرس مع هذه الكتابات، يثمر شيئاً أكثر منهجية يمكن أن يبني عليه القارئ. كان بنائي(٣) التشديد على أن أفكار غاندي الموجودة في هذا النص، والتي تطوّرت مع الوقت من دون تنظيم، يمكن أن تنتج بنية ما إذا أخذنا سؤالاً واحداً بوصفه مركزياً بالنسبة إليه، ورأينا جوابه بوصفه يضم عدة تضمينات

---

(٣) Akeel Bilgram: "Gandhi, Newton, and the Enlightenment," *Social Scientist*, vol. 34 (MayÙJune 2006), and "Value, Enchantment, and the Mentality of Democracy: Some Distant Perspectives from Gandhi," *Economic and Political Weekly*, vol. 44, no. 51 (December 2009).

رسمها هو بنفسه بطريقة مثيرة للاهتمام، على الرغم من أنها قد تبدو غير واضحة كما هي بالطريقة التي سأوسعها لاحقاً. السؤال هو، بأكثر صيغه عمومية: «كيف ومتى غيرنا مفهومنا عن العالم بأنه ليس فقط مكاناً للعيش، بل مكان للسيادة والتحكم؟».

ظن غاندي أنه بجوابنا عن هذا السؤال نستطيع أن نلقي لائمة هذا التغيّر - الذي يبحثه هذا السؤال - على تطوّرات محدّدة في الغرب ومرتبطة بالعلم الحديث، في موضوع محوري في كتاب **هند سواراج**. لذلك أعتقد أننا يجب أن نرجع إلى أوائل العصر الحديث في منتصف القرن السابع عشر ونهاياته في أوروبا، عندما كان العلم الجديد يتشكّل للمرة الأولى، ثمّ يتعزّز بطرق تجاوزت كل الحدود الضيّقة للعلم نفسه.

دراسة متعاطفة ومتأنية لكتابات غاندي تسمح لنا برؤية بعض من خطابه الجاف أحياناً السابق، ولنجد أنه ليس نقداً للعلم بقدر ما هو بضعة كلمات غير مبالية يكتبها مجادلاً، أو حتى ليس نقداً للعلم الحديث، لكنه حقيقة نقد لوجهة نظر ميتافيزيقية ولّدتها تطوّرات محدّدة ترافقت مع صعود العلم الحديث وتبعاته على المجتمع والسياسة والاقتصاد السياسي والثقافة. (كتب غاندي نصاً ليقول إنه ليس ضدّ التقنية بحدّ ذاتها، بل ضدّ العقلية التي وُلدت منها التقنية عندما كانت تحت سيطرة النخبة التي لم يكن لها دافع لاستخدامها إلا مصالحها الخاصة)(٤).

السبب الذي أؤكد به «وجهة نظر ما» و«عقلية ما» بدلاً من العلم نفسه في تمييز الهدف من انتقادات غاندي، هو أن مجموعة من المفاهيم والمواقف الجديدة التي كانت تترسّخ حول العلم الجديد في نهاية القرن السابع عشر وبعده، كانت محل معارضة شديدة - بمصطلحات تشبه مصطلحات غاندي - من قبل علماء «معارضين»، لم يكن لديهم أي إشكال

---

(٤) «ما أعترض عليه هو جنون آليات حفظ العمال. توجه الناس إلى حفظ العمالة حتى صار الآلاف من دون عمل وألقوا في الشوارع ليموتوا من الجوع. لا أريد حفظ الوقت والجهد لفئة واحدة من البشر، بل لهم جميعاً. لا أريد تركيز الثروة بيد القلة، بل بيد الجميع. بالكاد تساعد آليات اليوم القليل على ركوب ظهور الملايين. ليس الدافع الإحسان أو حفظ العمالة، بل الطمع... إنه ضد دستور الأشياء هذا الذي أقاتله بكل قوتي... الاعتبار الأكبر للإنسان». انظر:

Young India (13 November 1924).

مع العلم الجديد الذي وصل إلى أكثر تشكّلاته منهجية في قوانين نيوتن. إذاً، ما الذي كان هؤلاء العلماء المعارضون يعترضون عليه إذ لم تكن القوانين نفسها؟ جواب هذا السؤال الذي سأحاول تقديمه واختصاره يترك صدى مفصّلاً في فكر غاندي، وذلك سيكون فشلاً للتصور التاريخي من جانبنا إن لم نستطع أن نؤول شيئاً واضحاً لفهم نقد غاندي للـ«علم الحديث» و«العلم الغربي» كما يوضحه أحياناً ببساطة (شديدة).

كنت قد قلت إن إيجاد غاندي للصدع الموجود في العلم الحديث، ولِطَيْف كامل من الأضرار الاجتماعية والسياسية يجب أن ينظر إليه على أنه جواب سؤاله الأساس الشامل: «كيف ومتى غيرنا مفهومنا عن العالم بأنه ليس فقط مكاناً للعيش، بل مكان للسيادة والتحكم؟». السؤال شامل لأن مصطلح «العالم» فيه هو مصطلح فني يتضمن كثيراً من المعاني، منها الطبيعة، والسكان من البشر للطبيعة، والعلاقات بين الطبيعة وسكانها، إضافة إلى العلاقات الاجتماعية بين السكان. هذا كله بوصفه كلاً متكاملاً ـ كما يقول ـ كان قد تغير مفهومياً بسبب وجهة نظر ميتافيزيقية محددة رافقت العلم الجديد، ولكن لجعل سؤاله وجوابه أكثر مرونة، من الجدير تفكيك العناصر المتكاملة إلى تحوّلات مختلفة، على الرغم من التكامل الذي سيقترحه مصطلح «عالم».

يمكن أن يبدأ الشخص بـ«الطبيعة» ويسأل بشكل أكثر تحديداً عنها، مردداً صدى السؤال الأكثر عمومية: «كيف ومتى تغير مفهوم الطبيعة عندنا إلى مفهوم الموارد الطبيعية؟». نستطيع أن نسأل بعدها كيف ومتى تغير مفهوم البشر (سكان الطبيعة) عندنا إلى مفهوم المواطنين[٥] ومفهوم الناس إلى مفهوم «السكان»؟. وأظن، أثناء سيرنا للإجابة عن هذه الأسئلة على طول الخطوط العريضة التي اقترحها توجّه غاندي إلى إلقاء لائمة هذه التحوّلات

---

(٥) كان قلق غاندي الأكبر هو من فكرة مواطني الدولة الوطنية، وليس من أنماط المواطنية السابقة التي كانت موجودة في المدينة في اليونان القديمة (بوليس)، على سبيل المثال. في ورقتي أفصل وأنتقد الدور الذي أدته الفكرة الحديثة المبكرة للـ «عقد الاجتماعي» بتأسيس فكرة المواطنة هذه». انظر:

Akeel Bilgram, "Democracy and Disenchantment," *Social Scientist*, vol. 37, nos. 11-12 (November-December 2009).

على التغيّرات التي صنعها العلم في العصر الحديث، إن سؤالاً أخيراً يمكن أن ينبثق، وهو بوضوح: «كيف تحوّل مفهوم «معارف نعيشها» إلى مفهوم «تجربة نحكم بها»؟». إن هذا دلالة على طموح غاندي الفكري غير العادي بأنه فكر بكل هذه الأسئلة التي تبدو متنوعة إلا أنها متكاملة بشدة، لذلك إن كل هذه التحوّلات المتنوعة كانت حقاً - في الأعماق - هي التحوّل نفسه، بالنظر إلى الصدع الذي قد يوجد في وجهات النظر التي ولّدها العلم الحديث (بسبب صياغة السؤال بتعبير شامل للـ«عالم» بوصفه مكاناً للسيادة والتحكم). لو كان غاندي اطّلع على فهم كارل ماركس للاقتصاد السياسي ومفهوم الطبقة، لكان قد لاحظ أن ماركس كذلك طوّر نمطاً موازياً لمجموعة من التحولات عند نقاشه حول «الاغتراب» (alienation)، الذي بحث فيه التحوّل إلى موارد ووسائل، وبالتالي إلى أشياء، الطيف الكامل للخضوع الإنساني. سأقول شيئاً عن هذا بعد قليل، ولكن، دعني أبدأ الآن بموضوع الطبيعة.

انحدر فهم غاندي للطبيعة بقوة من مثاليات البهاكتي الخاصة به، حيث الطبيعة مقدّسة، ومملوءة بالإلهي، ومتصلة بالـ«أتمان» (Atman)[*] التي تتخلل كل واحد من سكانها، بألوهية موجودة من أجل الجميع وفي كل الأوقات، ولذلك يجب أن يدركوها ويجدوها بالعبادة[٦]. كان هذا المفهوم للطبيعة منتشراً في الفهم الشعبي الديني لكثيرين في أوروبا أوائل العصر الحديث، والذي يصفه المؤرخون الفكريون بأنه «أفلاطونية محدثة» (Neoplatonism)، ووجدت حضوراً علنياً في كتابات بعض الراديكاليين مثل الحفّار[**] جيرارد وينستانلي (Gerard Winstanley)، والمتشدق[***] جايكوب باوثملي (Jacob Bauthumley)، كاسمين في إنكلترا وحدها[٧]. لقد كان هذا

(*) أي الروح المقدسة (المترجم).

(٦) بما فيها أدنى الحيوانات، على الرغم من أنها ليست موضوعاً سأخوضه في هذه المقالة. نقطة أكثر ارتباطاً هي تشديده على الوجود المتفشي للقداسة التي يصفها غاندي بشكل دائم بـ«موكشا» في فهمه للهندوسية.

(**) نسبة إلى جماعة الحفّارين (المترجم).

(***) نسبة إلى جماعة المتشدقين (Ranters) (المترجم).

(٧) ادعى باوثملي أن الإله كان «في كل المخلوقات، البشر والبهائم، السمك والصياد، وكل شيء أخضر، من خشبة الأرز العالية إلى النبتة المتسلقة على الجدار». كما هو مقتبس في: =

المفهوم - الذي تم تقويضه في نهاية القرن السابع عشر بالتفافة مرتبطة بالعناية الإلهية؛ حيث لم يعد الإله يُعتبر بأنه محايث في داخل الطبيعة، بل موجود بعيداً خارج الكون - يوصف عادة بالتعبير اللاتيني: «ديوس أبسكونديتوس» (Deus absconditus)، أي إله وضع بعيداً للحماية. كتابات نيوتن مرتبطة كثيراً بهذا النفي للإله خارج الكون، على الرغم من أنه لا يوجد شيء في علم نيوتن يتطلب ذلك، أي أنه لا يوجد شيء في القوانين النيوتنية ولا المبادئ الرئيسة مثل الجاذبية يطالب بأن يُرى الإله في مكان خارج ما خلقه. فكرة أن الطبيعة والمادة خاملتان ومنزوعتا القداسة وأن الحركة جاءت كنتيجة لدفع الإله من نقطة «خارجية» أرخميديسية لم تكن محل مطالبة كتفسير ضمني للحركة من قبل قوانين نيوتن، أكثر من فكرة أن الحركة أصبحت ممكنة من

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists= of the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

وقال وينستانلي: «الإله في كل الأشياء»، و«الحقيقة مختبئة في كل جسم»، مقتبساً في:

Christopher Hill, *The World Turned Upside down: Radical Ideas in the English Revolution* (New York: Penguin, 1984).

هذه الأفكار الحلولية والهرمسية مركزية في عقيدة مجموعة من الطوائف الراديكالية، ليس في إنكلترا وحدها، بل من زمن أقدم (منذ مذاهب برونو وفيسينو) في أوروبا كلها. من الجدير بالملاحظة أنه في أوروبا، كانت الشخصية المتأخرة باروخ سبينوزا أكثر تأثيراً في السياسة من بعض هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين الأوائل، وكان في بعض الأحيان ملهماً للانفصاليين العلمانيين في إنكلترا الذين تحدّثت عنهم. سبينوزا، أيضاً، معروف بمساواته الإلهي بالطبيعة، لكنني لا أعتقد أن هذا يوصف بأنه «وحدة وجود»، وأعتقد أنه من الخاطئ وصفه بأنه «تقديس» للطبيعة. من المجرد جداً مساواته بذلك. إلا أنه من المثير للاهتمام رؤية جوناثان إسرائيل وهو يضع كثيراً من تأثير سبينوزا على المجموعات الراديكالية في أوروبا، انظر:

Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity in Europe, 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

يحدد الكتاب كاملاً انتقال التركيز من التأثير الليبرالي الأورثوذكسي لشخصية مثل لوك إلى ما يسميه «سبينوزية» واعتمادها الفكري على جانب أكثر راديكالية للتنوير. «الراديكالي» بالنسبة إلى جوناثان إسرائيل يمكن اعتباره أقل أهمية للتنوير الأورثوذكسي من المجموعات الراديكالية التي أركّز عليها هنا في إنكلترا. تستحق هذه الاختلافات دراسة عن قرب. يأتي مسار الراديكالية التي أستحضرها لفهم أفكار غاندي الراديكالية انطلاقاً من طوائف مثل «الحفارين» إلى الانفصاليين العلميين الذين ذكرتهم وصولاً إلى شخصيات مثل بلايك وحتى لاحقاً موريس ونماذج اليسار الديني الانشقاقي مثل تاوني. يبدو أن جوناثان يبحث عن مسارات تؤدي إلى شخصيات مختلفة نسبياً مثل كوندورسيت الذي لا يتشابه نهائياً تقريباً مع الفكر الغاندي. بمعزل عن غاندي، حتى لو ركّز الشخص على أوروبا فقط، هناك عمل مقارن ممتع يمكن القيام به في التاريخ الفكري للتنوير وإرثه لاحتمالية سياسة راديكالية أصيلة. أظن أن مفهوم جوناثان إسرائيل التاريخي سيقصُر عن تراث الراديكالية الذي أبحث عنه.

مصدر «داخلي» مقدس للدينامية في المادة والطبيعة. كلتا الرؤيتين كانت متوافقة مع القوانين ومع مفهوم الجاذبية. إلا أنه في نهايات القرن السابع عشر أصر منظرو «الجمعية الملكية» (شخصيات مثل صمويل كلارك (Samuel Clarke) وريتشارد بنتلي (Richard Bentley) على أن التفسير المحايث ذا الرؤية الحلولية الانفصالية العامة (يقال إن «الانفصالي»(*) اللامع وشديد التقلب جون تولاند هو الذي سك مصطلح «وحدة الوجود»، على الرغم من أنه، وبالطبع، ليس هو من وضع المذهب) كان خاطئاً بشكل خطير، وأنه جزء من العلم النيوتني أن الإله ينظر إليه بوصفه متولياً العناية الإلهية عن بعد وتحكماً خارجياً بالكون. قبل نيوتن نفسه بهذا التقديم العام لفكرته ـ على الرغم من أفلاطونيته المحدثة وهواجسه الكيميائية الموثقة بشكل جيد في دراسته الخاصة ـ واصفاً الطبيعة والمادة بأنهما «غبيتان» و«وحشيتان»[٨].

نزع القداسة هذا عن الطبيعة عارضه بصخب علماء انفصاليون (سموا لاحقاً «الفلاسفة الطبيعيين») مثل تولاند وأنطوني كولينز (Anthony Collins)، الذين، على الرغم من موافقتهم على العلم الجديد الذي تشكّل على يد نيوتن، رأوا بهذا التأويل الميتافيزيقي مجموعة كبيرة من التبعات على السياسة والاقتصاد السياسي التي انتقدوها، مستندين إلى أفكار وممارسات رجال الدين الراديكاليين السابقين بانتقاداتهم، والمتنبئين بالتفصيل بعدد من انتقادات غاندي حول تدمير الحياة القروية الزراعية. ادّعى هؤلاء تحديداً أن مفهوم الطبيعة الوحشية والخاملة كان محل حشد من قبل الشخصيات الأورثوذكسية في «الجمعية الملكية» في تحالفات مفتوحة كانوا قد شكّلوها لمصالح دعائية وتجارية وأورثوذكسية أنجيليكية لجعل الطبيعة محل نهب على نطاق واسع وأكثر منهجية بكثير، بطريقة ليس لها مثيل. لقد كانوا يستجيبون لإطار عمل أيديولوجي مؤسس عمداً، ويظهر في ملاحظات مثل تلك التي كتبها العالم المعاصر ومن أوائل اقتصاديي تلك الحقبة، وشخصية بارزة في

(*) نسبة إلى جماعة الانفصاليين (Dissenters) (المترجم).

(٨) هذه التوصيفات موجودة في:

Isaac Newton, *The Opticks* (1704).

بالنسبة إلى الجانب الأفلاطوني المحدث الأقل شهرة لنيوتن، انظر:

James E. McGuire and Piyo M. Rattansi, "Newton and the "Pipes of Pan"," *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 21, no. 2 (December 1966).

معيارياً. قدّم غاندي بالطبع هذه الأوامر المعيارية على أنها تملك مصدراً مقدساً، وكان هذا تأثير البهاكتي. فصل هذا عن كونه معادياً للحداثة يعود تحديداً إلى أن تلك الحقيقة ستكون ضحلة إلى أقصى حد. كان عند ماركس فكرة شبيهة بعلاقة الطبيعة بسكّانها من البشر كذلك، على الرغم من أنها كانت متَضَمّنة في إطار علماني تماماً. يمكن إيجادها في بضع فقرات في كتاب **مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية** لماركس. هذه إحداها: «هنا فقط توجد الطبيعة كأصل لوجود الإنسان نفسه. هنا فقط توجد الطبيعة بوصفها أساساً لوجوده الإنساني الخاص. هنا فقط يصبح ما يمثل وجوداً طبيعياً بالنسبة إليه هو وجوده الإنساني، وتصبح الطبيعة هي الإنسان بالنسبة إليه. هكذا، يصبح المجتمع وحدة كينونة الإنسان مع الطبيعة ـ البعث الحقيقي للطبيعة، حيث تتحقق طبيعانية الإنسان وإنسانية الطبيعة كلتاهما»[(١١)]. كيفية الارتباط الدقيق لهذه الفقرات، التي تؤكد ادعاءات ميتافيزيقية مجردة جداً حول الوجود الإنساني اللامغترب الذي يأتي من الفعالية الإنسانية بهذه الطريقة متزامناً مع المطالب المعيارية للطبيعة[(١٢)]، مع

---

(١١) Dirk J. Struik, ed., *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, translated by Michael Milligan (New York: International, 1944), p. 137.

(١٢) يجب ألا يُؤَوِّل الشخص ملاحظات ماركس هنا حول العنصر الإنساني في الطبيعة («تصبح الطبيعة هي الإنسان بالنسبة إليه»، «إنسانية الطبيعة»، . . . إلخ) على أنها مفهوم حيوي للطبيعة أو على أن الطبيعة فيها عنصر من القصدية. هذا سيبتعد كثيراً عن ماديته. يفضل التفكير فيها على أن الطبيعة تفرض مطالب معيارية علينا، إلا أنه، وحتى لو رأينا الطبيعة تفرض مثل هذه المعايير فهذا لرؤية ماديتها في ضوء مختلف قليلاً عن التأويلات العلمية المجردة لماركس. على الرغم من ذلك، أدت مقاومة هذه العلموية إلى رؤى، في تصوري، غير قابلة للتصديق إلى حدّ ما. على سبيل المثال، النظر إلى عناصر قاصدة في الطبيعة مستحيل لسبب بسيط. إن كان هناك قصدية، فنحن في منطقة ظواهر يمكن أن تكون عناصرها هدفاً لأشكال معينة من النقد. كذلك، فالقصدية الإنسانية هي نوع من الظاهرة التي يمكن أن يقال عنها، كما نفعل بشكل متكرر، أشياء مثل: «هذا شيء من الخطأ فعله، أو اعتقاد خطأ، أو حتى رغبة من الخطأ أن تكون موجودة». لكن ليس من المنطقي قول أشياء كهذه عن عناصر في الطبيعة، نحن ننتقد الطبيعة. يمكن أن نقول «هذا غروب مخيب للآمال»، لكن هذا ليس شكلاً من النقد الذي يحدّد بأنها ذات عناصر قصدية. عدم مناسبة النقد الأكثر ثقلاً مفهومياً (أعني بـ«مفهومي» أي مفاهيم مرتبطة بعلم نفس الأخلاق)، عندما يتعلق الأمر بالطبيعة، هو شيء من الدليل على أن هناك مزيداً مما يمكن اقتراحه حول أنها مملوءة بالموجودات القصدية وهي فوق الموجودات القيّمة التي تفرض مطالب معيارية علينا. مصطلح «مطالب» المقصود يجب ألا يؤخذ حرفياً. هذه ليست مطالب آتية من ذات أو ذوات قصدية، ولم يكن ماركس يقصد قول ذلك في خطابه حول «تصبح الطبيعة هي الإنسان بالنسبة إليه» و«إنسانية الطبيعة».

«الجمعية الملكية»، ويليام بيتي (William Petty)، الذي قال في إصدار له عام ١٦٨٢: «ما يمكن أن يكون معنى الأجسام المبجلة، في حالة المكان المبارك الذي يجب أن تكون فيه؛ من دون تحدّب مدار النجوم الثابتة، **هو ذلك «النظام الكلي للعالم الذي وضع من أجل استخدام البشر على الأرض»**[٩]. من وجهة نظر «روح العالم» (anima mundi)، كان هناك قيود مدمجة لما يستطيع أن يأخذه الإنسان من الطبيعة، وكان هذا الأخذ مرفقاً بطقوس إظهار الاحترام للطبيعة والحضور الإلهي فيها، قبل فترات الزراعة والصيد. الآن ـ ومن دون أي قيد ميتافيزيقي كهذا بحسب قولهم ـ صارت الأشياء متاحة للأخذ من الطبيعة بلا عقاب، واستشرفوا بأن هذا سيجعل الممارسة غير المنتظمة اليوم لتسييج الحقول الإجباري من قبل اللوردات أصحاب الأراضي ـ ممارسةً ممنهجة ومدعومة قانونياً، حارمة الفقراء من الزراعة الجماعية للمشاعات ومولّدة مستقبلاً نسميه اليوم «الأعمال الزراعية»، وبالتالي مدمّرة كل أشكال المساواة التي سعت إليها الطوائف الراديكالية وحتى في حالة «الحفارين» جعلوها للحظة محل ممارسة.

من الواضح حتى بنظرة عابرة أن الاقتباس الذي أخذته من ويليام بيتي إقرار مبكر لآثار النظرة الميتافيزيقية التي استهجنها غاندي، وهي واضحة على سبيل المثال في المراسلات المهمة جداً بين غاندي وطاغور. يردد طاغور صدى بيتي عندما يقول: «إذا كان لزراعة العلم على يد أوروبا أي أثر أخلاقي؛ فهو إنقاذها للإنسان من غضب الطبيعة، لا استخدامها للبشر كآلة، بل استخدامها للآلة للجم قوى الطبيعة لخدمة الإنسان»[١٠]. على النقيض، كانت رؤية غاندي أنه لا يمكن للإنسان أن يجد طريقه بمعاملة الإنسانية كغايات لا كوسائل، ما لم تكن نظرته الجوهرية الميتافيزيقية تجاه الطبيعة مختلفة عما اقترحه بيتي وطاغور، ما لم نر الطبيعة نفسها تضمّ ممتلكات قيّمة تتجاوز تلك التي تدرسها العلوم الطبيعية، وهي ليست مجرد موارد للاستغلال، بل هي ممتلكات تفرض علينا أوامر معيارية، لذا هي تقيدنا

---

(٩) William Petty, "An Essay Concerning the Multiplication of Mankind," in: *The Petty Papers* (1662), vol. 1. (emphasis added).

(١٠) انظر قسم: "The Cult of the Charkha," in: Sabasyachi Bhattacharya, ed., *The Mahatma and the Poet* (New Delhi: National Book Trust, 1997).

ادعاءات ماركس الأكثر دقّة حول ما يحقّق نمط العمل اللاغترابي هو مهمة فلسفية دقيقة، إلا أنها ضرورية جداً لفهم تصوره الكامل حول العمل والاغتراب في المجتمع الرأسمالي الحديث. التقارب مع غاندي حول هذه القضايا صادم ويستحق التوسع، لكنني لا أستطيع فعل ذلك هنا.

المعارضة في أوروبا مطلع العصر الحديث، على الرغم من أنها تضمّنت مكوّناً مركزياً مثل الرفض الذي أوضحته ـ اعتراض على الدعم الميتافيزيقي الذي قدمه الأورثوذكسيون المتمسكون بالعلم الجديد لأفكار الاقتصادات الرأسمالية الاستخراجية المدمرة منهجياً، والمنبثقة عن هذا العلم ـ لم يكن محصوراً بأي شكل في هذا المكون. لقد ربط هذا المكون بشكل تكاملي مع قضايا أوسع في السياسة والثقافة.

كان أحد أوضح أهداف منظّري «الجمعية الملكية» استخدام العلم الحديث لحفظ النظام والاستقرار في المجتمع. هنا انضم إليهم، ضمن تحالف، الأنجليكيون المتحرّرون إضافة إلى أصحاب المصالح الاقتصادية الذين تمثّل لهم الفوضى الثورية لحقبة ما قبل «الاسترداد» خطراً واضحاً. لذلك، وعلى سبيل المثال، محاضرات بويل التي كانت تعطى بشكل منتظم في «الجمعية الملكية» كان فيها أساس منطقي مفصلي لهذا التأثير، خافية بصعوبة الشوق إلى تقديم مسيحية وأخلاقيات اقتصادية كانت مضادة للـ«تعصب» (المصطلح المستخدم كثيراً للذم في تلك الفترة) للدين الشعبي والأصوات الفلسفية والعلمية المعارضة التي كانت مشابهة له. لقد كان من التعصب ذلك السعي لقلب «العالم رأساً على عقب». كان تولاند والآخرون مستهدفين، والكثير من «الانفصاليين» بحثوا عن ملجأ في روتردام والمدن الهولّندية والأوروبية الأخرى.

ما الذي كان في الأفكار العلمية المعارضة يمكن أن يمثّل لعنة سياسية؟ كيف يمكن لمعارضة شيء غامض مثل نزع القداسة عن الطبيعة والمادة أن يكون مصدراً للقلق، ليس فقط من تحوّل الطبيعة إلى مصدر للاستخراج الجشع للمنفعة، بل من الحوكمة؟ ليست الاستدلالات صعبة التحديد، وكانت تحدّد بالقوة في نقاشات ذلك الوقت. كان نفي الإله من محايثته في الطبيعة وكل الأجسام يعتبر حرفياً «وضعه تحت الحماية»، كما يعني مصطلح

«كونديتوس» (conditus) في العبارة اللاتينية «ديوس أبسكونديتوس» (Deus absconditus) (الجزء «أبس» (abs) من العبارة تشير ضمناً إلى «وضعه بعيداً»)
لماذا قد تريد مؤسسة علمية وحلفاؤها الدنيويون شيئاً كهذا؟ ولماذا يجب على «الانفصاليين» أن يعارضوا ذلك بشدة؟

إذا لم يعد وجود الإله متاحاً في كل الأجسام والأشياء في الأمزجة المتخيلة لكل أولئك الذين سكنوا أرض هذا الإله؛ فإنّ قيم الحياة وفضائلها التي قدّسها للعيش بها هي الآن امتياز المتعلّمين والأحكام النصية للقساوسة المتدربين في الجامعة. أراد «الانفصاليون» هذا معكوساً، بنقاشهم أن «دمقرطة نظام الحكم» حولت هذا بشكل جوهري من أن لا يبقى امتيازاً نخبوياً. يجب التشديد على أن هذا الشكل من المعارضة لم يكن إطلاقاً حالة من حالات الهجوم المختلف نسبياً والأكثر عمومية على البابوية في «الإصلاح البروتستانتي»، بالمطالبة بعلاقة فردية مع الإله بلا وساطة الأورثوذكسيات ومؤسسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. لقد كان هذا في الحقيقة عكس ما أرداه الانفصاليون إلى حد ما، فقد حقّق ما يسمّيه منظّرو السياسة «الفردانية التملكية» للأشكال المدجنة من البروتستانتية التي انبثقت من «الإصلاح الديني». كان «الانفصاليون» يعارضون تحديداً هذه المؤسسة البروتستانتية في إنكلترا (وفي هولندا) وتحالفاتها مع المؤسسة الاقتصادية والعلمية[١٣]. هذه الفردانية كانت بعيدة عن المجتمعات المدمقرطة التي

---

(١٣) أركز على إنكلترا تحديداً لأن التحالفات التي ذكرتها بين الهيئات العلمية وأصحاب المصالح الاقتصادية والبروتستانتية المؤسسة تشكّلت علانية في إنكلترا بداية كنتيجة للروابط الدينية والاقتصادية العلنية للـ«جمعية الملكية» في كل من أعضائها أو في فهمها لذاتها، كما تجسد مثلاً في إرشادات بويل الخاصة التي وضعها لمحاضرات تحمل اسمه. يجب أن أوضح أن تركيزي ليس على إنكلترا فقط بل على نيوتن أكثر من الشخصيات السابقة التي كانت معروفة بأنها حاملة لهذه الأيديولوجيات الميتافيزيقية. السبب في أني لم أهتم بشخصيات مثل بايكون أو ديكارت وغاليليو لأنه حتى نهاية القرن السابع عشر، لم تقم الهيئات مثل «الجمعية الملكية» بالتحالفات الدنيوية التي استغلت هذه الميتافيزيقيا منزوعة القداسة بالطرق التي كنت قد عرضتها، باقتباس سلطة بطلها المعاصر والراهن، نيوتن، للقيام بذلك. ربما كان أول من أشار إلى دور النيوتنية بصعود الرأسمالية هو العالم ومؤرخ العلوم السوفياتي بوريس هيسن بخطابه «الجذور الاجتماعية والاقتصادية لمبادئ نيوتن» في المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ العلوم الذي عقد في لندن عام ١٩٣١. الادعاءات المقدمة في ذلك الخطاب جديرة بالملاحظة لبساطتها وارتباطها بنوايا نيوتن نفسه. لذلك من المعقول رؤيتها بحسب ما تسميها مارغريت جاكوب «ثقافة النيوتنية»، الظاهرة التي كانت الجمعية الملكية هي أنشط فاعليها. =

سعوا لها، ومتضمَّنة في الثقافة الجماعية للعوام التي حاولت بعض الطوائف الراديكالية قبل بضعة عقود من ذلك أن تستوحي من أفكارهم حول وجود مقدس في كل الأجسام والأشخاص. وصف وينستانلي (winstanley)، مثل غاندي، هذه «الأفلاطونية المحدثة» بوضوح، بتقاربها مع الأفكار البهاكتية التي رأت الإله متاحاً حتى لأكثر الرجال والنساء تواضعاً (وليس محصوراً على «العلماء الذين نشؤوا في العلوم الإنسانية»)[١٤] بأن لديها هدفاً عظيم المستوى. لقد كان هذا أحد مصادر القلق الرئيسة لدى الطوائف الراديكالية التي أدت إلى وصفهم بـ«التعصب»[١٥]. رأى «الانفصاليون» هذه الميزة بالوصول المدرب والمتعلم للإله على أنها عارض لنزعة - أوسع بكثير - نخبوية معادية للديمقراطية أدت إلى جعل القانون يؤول إلى تقوية المحامين، وأصبحت الأدوية غير متاحة مجاناً أو بأسعار زهيدة، وفي النهاية أدى إلى نمط من الحوكمة دارت حول استرداد الملك وبلاطه[١٦].

= إلا أنه ليس هناك شك في أن فرضية هيسن كانت محركاً قوياً في هذا الاتجاه في تاريخ العلوم الثقافي. انظر:

Margaret C. Jacob, *Newton and the Culture of Newtonianism* (Amherst, NY: Humanity, 1994).

(١٤) Gerard Winstanley, *The Breaking of the Day of God* (1648). Available in electronic reproduction by the Early English Books Online Text Creation Partnership (Ann Arbor, MI: University of Michigan, 1999).

(١٥) لذلك كانت معارضة الأفكار الأفلاطونية المحدثة والحلولية معتمدة على خطاب الـ«أبسكونديتوس» أو «الحماية». هذا الخطاب أساس في الدور الرعائي. إنه يضيف بشكل كبير ومحدّد إلى الفكرة العامة للإله المتعالي. لم تكن فكرة المتعالي بدلاً من مفهوم محايث حلولي للإله، بالطبع، من إبداع القرن السابع عشر ولا من العقيدة الميتافيزيقية التي ظهرت حول فكرة «ديوس أبسكونديتوس» (Deus absconditus) ولكنها بدأت بأخذ معنى جديد وراسخ، مثل العجلة، في ذلك الوقت الذي رفضت فيه «الجمعية الملكية» في إنكلترا وأجزاء أخرى من أوروبا الأفلاطونية المحدثة وأفكار سبينوزا المحايثة والحلولية، العجلة التي أعطيت بها الأفكار الأقدم للمتعالي دوافع جديدة كلياً مدفوعة بالرغبة في وضع الإله تحت «الحماية»، التي وضعته بعيداً عن قابلية الإدراك العادي له من قبل كل الذين سكنوا الأرض التي كانت محايثته توفرها، بما أن هذا كان أساساً دينياً وميتافيزيقياً للـ«تعصّب». ولهذا السبب استُحضرت كل تفسيرات الحركة وكل الصور النيوتينية الاعتيادية بدءاً بـ«لفاف الساعة» من قبل المؤسسة العلمية، التي قامت بتحالفات مفتوحة مع أصحاب المصالح الدنيوية، ومن ثمّ جعلت المفهوم المتعالي ضمن أيديولوجية رعائية ذات دلالة أبعد من مجرد تأويل ميتافزيقي للعلم الجديد.

(١٦) يكتب غاندي كذلك بانتقاد في عدد من المواضع حول الميل المعادي للديمقراطية في القانون والطب بوصفهما ممأسسين في الغرب على المنوال نفسه، مثلما يكتب النقيض حول الاحتمالات الديمقراطية للنماذج البهاكتية.

ثبتت صحة مخاوفهم تماماً، وقد أخذت الحوكمة هذا الشكل بالفعل في فترة ما بعد «الاسترداد»، وبدت كل المعارضة الراديكالية على أنها ليست ذات صلة عندما نحت حتى النماذج الليبرالية، بعد هذا بقليل، إلى تقديم هذا النمط من الحكم على أنه «ثورة» (ثورة ١٦٨٨ المجيدة)، مصطفين بشدّة مع مثاليات التمدّن في المجتمع والحوكمة المنظمة بالقانون التي ستصطف وراء حكم ملك تجاه عامة الناس الهمجيين، بما يعكس على الأرض نسخة دنيوية من حكم إله راعٍ خارجي على كون همجي ومادي. ظهرت الليبرالية المبكرة في أوروبا كخَلف منظم قانونياً ودستورياً لأفكار الحق الإلهي للملوك، التي تعتبر باطلة اليوم.

دُرست مثاليات التمدن حول الملك وبلاطه في بدايات التنوير جيداً من قِبَل عدد من المؤرخين الفكريين، بمن فيهم، طبعاً، نوربرت إلياس (Norbert Elias)[(١٧)]. لقد شهدوا جميعاً على ارتباطهم بنظام الحكم، ولكن أياً منهم، على ما أعلم، لم يعبّر عن أكثر ما تضمنه. لقد كانت النية أن يحددوا شكلاً من لباقة التصرف المنظمة قانونياً، التي حدّدت الطبقة الحاكمة الصغيرة وذات الامتيازات، ويتم تعريفها بأنها ضدّ تصرفات وأنماط حياة «عامة الناس» البدائية الذين تحكمهم هذه الطبقة، نمط حياة معروف بالقسوة والعنف في شؤون حياتهم اليومية. في القرن السابع عشر كانت «القسوة» تعدّ نقيض «التمدن»، وبذلك كان وسمُ أناس بـ«القسوة» لتبرير معاملتهم بها. إذاً كانت «القسوة» نقيض «التمدن»، لكن القسوة المضادة لم تكن تفهم على أنها كذلك، لأنها كانت باسم الدفاع عن مثاليات التمدن. ومن ثم، لقد كانت هذه الدلالات التكميلية من هذا النوع حول «التمدن» هي التي خلقت حجاباً خبّأ به رجال البلاط والطبقات المالكة من أنفسهم قساوة جرائمهم الخاصة. في المرحلة المتقدمة من عصر «التنوير»؛ تحول مفهوم التمدن ـ بوظيفة الحجب المتضمنة فيه ـ إلى شيء أكثر تخصصاً، وبطريقة أكثر تجريدية، عبر ألفاظٍ مختلفة للحقوق والدساتير. هذا التحوّل تسبّب بقسوة يمكن رؤيتها، ليس في أنظمة الحكم المحكومة بالحقوق التي يمتلكها مواطنوها، بل في الأماكن البعيدة التي تفتقد هذه الحقوق والدساتير، إلا أن هذه الحقوق

---

(١٧) Norbert Elias, *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 2000).

المحتفى بها بعدل ـ وهي مستحقة للغاية لأسباب يجب أن لا ينكرها أحد ـ هي النسخة الجديدة من هذا الحجاب المخادع للذّات الذي خبّأ عن القوى الغربية الفظائع التي ارتكبوها في أراض بعيدة، كانت تعتبر قاسية ـ لأنها تفتقد مفاهيم الحقوق والدساتير. وكما هو معروف، كان هناك إطار بيداغوجي يتم وضعه كتبرير للاستعمار، لجلب التمدّن والحقوق للأراضي المستعمَرة (حيلة مألوفة تماماً، ولا تزال تتنكر تحت عنوان «الإمبراطورية الليبرالية»). كان غاندي واعياً تماماً لهذه الوظيفة الحاجبة التاريخية لمفاهيم التمدن والحقوق واعتقد أنه لم تكن لتتحقق لولا غياب الدمقرطة الأصيلة الكامنة في القابلية للأمزجة المتخيلة لكل الشعوب، والمتضمّنة قيم الحياة في مفهوم (بهاكتي) مقدس للعالم الحسي العادي حول الذات، وهو يفسر إلى مدى معقول لامبالاته المدروسة لمصطلحات الحقوق وتشريعها.

أظن أن «لامبالاة» مقصودة هي الوصف الصحيح لموقفه، لم يكن الأمر أنه كان معادياً لفكرة الحقوق، فقد بدا أكثر بأنه غير مبهور بالشدة نفسها التي تحمس فيها الليبراليون حوله لهذه الأفكار، وبالعقائد المعروفة للأسياد المستعمِرين الذين أُخذت منهم. والاعتبارات التي ذكرتها كانت راسخة في ذهنه من حيث مكان منشأ هذه الأفكار الليبرالية وكيف أنها تكلمت في وضع شعر أنه يجب أن لا يسمح له في الظهور من الأساس في الهند. كل هذه التشريعات كانت الإنجاز المنكشف (إن كان إنجازاً) لشكل من أنظمة الحكم التي انبثقت عن السلم الوستفالي. لقد كان مركزياً في النموذج الوستفالي أنه كان بحاجة إلى شرعية لشكل جديد من الدولة التي لم يعد بإمكانها أن تقدم تبريراتها كتبريرات الأشكال الملكية السابقة، من حق إلهي مقدّس صاف. لقد سعت لشرعية أكثر دنيوية في فكرة جديدة للوطن تطلّبت أن يشعر شعبها بها على أنها «وطن»، أو «وطنية»، كما تسمّى، ومشاعر «الوطن»، أو «الوطنية» (بوصفها متناقضة مع أي مشروع بتحسين ظروف الشعب)، كمشرّع لشكل محدّد من الدولة في النموذج الوستفالي ولدت في أوروبا بواسطة نمط مألوف جداً الآن يسمى «مذهب الأغلبية» (Majoritarianism). بدا أن تفوق شعب وطن ما يصبح أسهل وأكثر، بالنسبة إلى الوطن، بإيجاد «أقلية» ما أو أقليات ووصمهم بأنهم أجانب بشكل ضمني. عندما تعزز دولة وطنية ما على هذا الأساس من خليط ثابت من الحكم المسبق والتمييز، فإنّ مجموعة كاملة

من المبادئ يجب تشكيلها للحد من آثار وطنية كهذه، وبذلك فإن مجموعة من أفكار العلمانية السياسية والتعدّد الثقافي تُشرَّع بشكل حقوق وحريات يجب تقديمها لكل مواطني الدولة. غاندي لم يكن لديه مشكلة جوهرية مع هذه الحقوق وأفكارها (على الرغم من أنه شكّك في أنها ستكون عميقة، لتكون مؤثرة ضدّ الجذور العميقة للنموذج الوطني القائم على الأغلبية، والمبني على هذا المنوال)، لكنه لم يرِد للهند، في المقام الأول، الإطار الأوسع للوطنية غير الشاملة الذي تم به تبنّي هذه المبادئ كقيد تابع لآثارها السيئة. لقد وجد مسار النموذج الوستفالي بكامله للدولة بوطنيتها المشرعِنة للأغلبية بائساً، ولم يجد سبباً لذهاب الهند في هذا المسار. لذلك كانت الشخصية «الحديثة» التي عاداها أكثر هي سافاركار، وليس نهرو (الذي تحدّث بما يتلاءم مع غاندي بعدم استساغته النموذج الوستفالي برمته). كان تقدير سافاركار لهذا الجانب من الحداثة الأوروبية واضحاً في نموذجه لـ«هندوتفا»[(١٨)]، وكان هذا أكثر ما نفّر غاندي منه. وقد كانت لامبالاته بالحقوق والتشريعات الأخرى لأنه رآها ضرورية فقط داخل تطور مثل الذي رغب فيه سافاركار. بالاستقلال عن هذا التطور، فإن البشر لن يصبحوا بشراً أفضل بتحويلهم إلى مواطني دولة وطنية وتقييدهم بقوانينها ودساتيرها[(١٩)].

---

(١٨) Vinayak D. Savarkar, *Hindutva* (New Delhi: Hindi Sahitya Sadan, 2003).

كنت قد سمعت أن آشيس ناندي يعطي قراءة ملخصة ولكن فطنة ومقنعة لهذا العمل وعلى النحو الحداثي نفسه في محاضرة حول محاكمة مغتال غاندي قبل أعوام قليلة. لإنكار رؤية أن أفكار نهرو حول الدولة ارتقت إلى شيء غربي ووستفالي، بل بدلاً من ذلك رؤيتها بما أسميه «أرخميديسية»، انظر:

Akeel Bilgrami, "Two Concepts of Secularism: Reason, Modernity, and Archimedean Ideal," *Economic and Political Weekly*, vol. 29, no. 28 (July 1994).

(١٩) لن أتعقب هنا التشكّل الأبعد الذي ذكرته سابقاً حول فكرة «المعرفة التي نعيش بها» إلى فكرة «الخبرة التي تحكمنا» التي تبعت هذه الأفكار للمواطنة. هناك قصة طويلة ومفصّلة يجب إخبارها حول فقدان المشاركة وتعزيز ورفع شأن الانفصال في دراسة المجتمع الإنساني الذي جاء من رؤية هذا العالم، بما فيه الطبيعة، على أنها قاسية، مثل أنها لم تعد تفرض أي مطالب معيارية علينا تحفز مشاركتنا. هبطت كل الفعالية والمشاركة بسبب هذه الحركة لذاتيتنا، وليس بسبب استجابة ذاتيتنا لمطالب مادية وبيئة طبيعية مثقلة بالقيمة. بحسب ما توضح الفقرة التي اقتبستها سابقاً من ماركس، فإن أفكار ماركس حول حياة لااغترابية جزء من (وتعزيز محدد لـ) صورة تكون فيها ذاتيتنا في استجابة متزامنة للمطالب المعيارية للعالم الطبيعي والمادي، عالم، إذا كان يستطيع أن يفرض علينا مطالب كهذه، يمكن أن يوصف (كما وصفته في مكان آخر) بأنه امتلك «سحراً علمانياً»، وهو نظير علماني للأفلاطونية المحدثة والبهاكتية. الدمقرطة التي يجعلها هذا ممكنة هي ما تحبط أو تساعد على إحباط =

حاولت في هذه الصفحات القليلة أن أظهر كيف كان الالتزام العميق بالمثاليات البهاكتية مع تشابهاتها الشديدة مع الأفلاطونية المحدثة في بداية حقبة التاريخ الأوروبي والتاريخ الفكري، هو الذي أوضح راديكالية فكر غاندي السياسي في الجزء الأول من القرن العشرين. إذا كان من الصحيح، بحسب ما أعتقد، أنه فكر عام ١٩٠٨، بأن الهند تقف أمام مرحلة انتقالية تشبه مرحلة أوروبا في «بداية الحقبة الحديثة»، فمن الممكن قراءة مجموعة كاملة من المخاوف للهند كأنها المخاوف المستشرفة للمستقبل ذاتها، التي كان قد عبّر عنها الانفصاليون العلميون، بالاستناد إلى الطوائف الراديكالية الأقدم، حول التطورات في الاقتصاد السياسي والحوكمة السياسية، والتي ولّدتها تحالفات دنيوية بين منظري علم جديد ومصالح دينية واقتصادية وأوليغاركية مؤسسة كانت تُعِد لفترة من الاستئصال الرأسمالي الشرس ونمط حكومة مركزي بدائي تهيمن عليه النخبة لتمهد له. سيبدو الحديث بمعنى مقاومة ضد مستقبل الهند التي وقعت فريسة لهذه التطورات رجعياً ومعادياً للحداثة، وإذا كان هناك شيء حول هذه التطورات فهو أنها حتمية. لكن حتميتها تبدو كذلك فقط إذا كتبنا تواريخنا وكأنه لا توجد معارضة جوهرية كان لها أي أهمية في بداية حقبة أوروبا الحديثة، وكأنه تاريخُ منتصرٍ ورضى ذاتي «ويجيّ»(*) في فهمنا للماضي.

لن أنكر أن هناك أسئلة مهمة يجب طرحها حول حجم الحتمية التي يجب أن نحكم بها فهمنا للفترة الحديثة. من الممكن، مع بداية مجتمع رأسمالي ذي مكانة عالية، أن هناك نزعات حتمية موجودة، بما سمّاه الاقتصاديون الماركسيون، متبعين أوسكار لانج، «بداهة» رأس المال[٢٠].

= المرور من «المعرفة التي نعيش بها» (التي يوفرها العالم، بما فيه الطبيعة، لكل من يعيش به) إلى الهيمنة المنتشرة التي رآها على أنها «الخبرة التي تحكمنا». أدرك أن هذه الملاحظات مبهمة جداً لتصل إلى المغزى، إنها مفصلة بشكل أطول في الأوراق التي ذكرتها في الهامش الثالث، وغيرها.

(*) بقراءة بطريقة ويج، التي تنظر إليه على أنّه تقدّم حتمي نحو الليبرالية (المترجم).

(٢٠) للتوسع في هذا النوع من الحتمية، انظر، ضمن أوراق أخرى له:

Prabhat Patnaik, "Socialism and the Peasantry," presented at an Alam Khundmiri Foundation Conference on the Radical Enlightenment and subsequently.

ونشرت في:

Social Scientist, vol. 37, nos. 11-12 (November-December 2009).

هذه الأوراق مقنعة بالنسبة إلي، لكنها تترك نقاشي كما هو للسبب الذي أوضحته سابقاً في النص.

ولكننا، في الورقة الحاضرة نتحدّث عن فترة انتقالية قبل ظهور تشكّل رأسمالي تام، وليس واضحاً على الإطلاق أن أي شيء شبيه بالفكرة ذاتها حول تغيّرات ونزعات حتمية يمكن توزيعه في تلك الفترة المبكرة، لأنه، وكما توضح هذه الفكرة الماركسية، فإنّ النزعات نزعات محايثة، ومحايثة لرأس المال. سينتقص من الفكرة العامة والتفاصيل لهذا الفهم للحتمية المرتكزة على الرأسمالية، توسيعه بغير تكلّف للسياقات السابقة لظهور هذه التفاصيل في تاريخ الاقتصاد السياسي. كما أنه من غير الواضح أن المذهب العام الذي نفكر به مثل «المادية التاريخية» يتحدّث عن غائية محدّدة وقابلة للتعميم من هذا النوع. ليست كتابات ماركس ذاتها ملتزمة تماماً بهذا الشيء، ومن المثير ملاحظة أن النقاش الاقتصادي المحدّد، المرتبط بفكرة أوسكار لانج عن بداهة الرأسمالية التي ذكرتها، لا تشير في أي مكان إلى أن هناك شكلاً قابلاً للتعميم من الحتمية، والتي يمثّل هذا التحليل الخاص للرأسمالية حالة معينة منها.

أخلص إذاً إلى أنّ هذا كان جزءاً من إبداع غاندي الذي كان يجب أن يعتمد على مصادر التقاليد الدينية في الهند[٢١] ليقدم مجموعة من الحجج التي يمكن أن نعدّها بحق راديكالية، إذا افترضنا معه أن الهند كانت تمر بالفعل على مفترق طرق يشبه الذي وجدت أوروبا فيه نفسها في بداية الحقبة الحديثة التاريخية، وسنخلص إلى أن هذا التقارب مع «بداية» الراديكالية الحديثة في وقت «متأخر» كبداية القرن العشرين يمكن اعتبارها معاداة للحداثة، إذا قمنا بافتراضات غائية حتمية مرضية ومريبة لدرجة كبيرة، لم يقم بها غاندي بنفسه. هناك الحاجة إلى قول المزيد حول هذه العناصر في فرضيتي التي قدمتها هنا بشكل موجز جداً، إلا أنه حتى بهذه الصيغة المختصرة يجب أن يكون واضحاً أن ما كان غاندي يحاول تحليله ببعض التفصيل يقع تحت تصنيف من التغيّرات التي يصفها فيبر بمصطلحه الشامل

---

(٢١) لقد كان من المنحرف بالنسبة إلى غاندي أن يصف نفسه بأنه «ساناتاني»، أو هندوسي أورثوذكسي، بأي معيار من الأورثوذكسية، لأن هندوسيته خليط متمرد أبعد ما يكون عن الأورثوذكسية. أؤكد هنا العناصر البهاكتية، المعروفة، بالطبع، ببعدها عن الأورثوذكسية. ولكن حتى فايشنافية غاندي، التي يدين بها لشعراء ـ قديسين في ولاية غوجارات مثل نارسين ميبتا، وتأثير أمه السابق فيه، بعيدة عن الأورثوذكسية الهندوسية. في الحقيقة، فإن هناك الكثير من العناصر الموجودة فيها مرتبطة بالعناصر البهاكتية التي أشير إليها في نقاشي.

الخاص: «نزع السحر عن العالم»، كما هي كثير من تفاصيل تحليل تايلور للتغيرات التي وقعت في بداية الحقبة الحديثة. بينما حاولت تقديم هذه التفاصيل، فهي تصف بشكل تراكمي نظرة، لخّصتها بالسؤال الأكثر عمومية المرتبط بغاندي، والذي يتفكّك إلى أسئلة أكثر تفصيلاً وتحديداً. كل من هذه التفاصيل يتحدّث عن «انفصال» متزايد يشخّص النظرة العامة، وهذا هو الانفصال الذي رآه غاندي، برأيي، متدفقاً من عملية «نزع السحر عن العالم» ونزع القداسة عنه.

إلا أن ـ ورجوعاً إلى ما كنت أقوله في ملاحظاتي الافتتاحية ـ هناك شيئاً حول حجتها بكاملها وخلاصاتها لا بد من أن يحفز الشكوك في أولئك الحريصين على إيجاد كل هذه النقاشات ناظرة إلى الوراء ومنتهية الصلاحية. من الجيد رؤية غاندي مبدعاً بالنسبة إلى عصر كتابته، تقريباً قبل قرن من الآن، لكن من سينكر عدم ارتباطه بزماننا، عندما ينظر إلى أفكاره على أنها نوستالجية وحتى رجعية. هذا الهاجس منتشر بشكل مزعج في التعقيب على غاندي، ويستحق أن يعالج بوضوح قبل إغلاقه.

بفعل ذلك، لن أتحدث عن غاندي، بشكل عام، بل عن قراءتي المحدّدة له من حيث الديالكتيك الجينيالوجي الذي اعتمدت عليه بشكل مقتضب في هذه المقالة. كما هي الحال في أي قراءة لشخصية حاضرة، تجاهلت كثيراً من مواقفه وأفكاره السياسية. أكّدت خطاً للفكر حاضراً بلا شك في كتابته وطورته، لكن غاندي كان كاتباً بالفطرة ومتنوعاً وخصب الإنتاج للغاية، بحيث سيكون من غير الأمين إنكار أن هناك صعوبات في كتبه (وأفعاله) تتحرك باتجاهات مختلفة عن الذي قدمته. لا أستطيع، إذاً، تجنّب تقييد نفسي في قراءتي الخاصة بالاستجابة لهذا الهاجس، لكنّي سأحتاج إلى توسيع بعض العناصر البنيوية للقراءة التي ستجعلها أوضح وأعقد، معاً، بكيفية رؤيتي لارتباطه اليوم من دون الشعور بالحاجة إلى الاعتذار باستمرار عن أي إحيائية نوستالجية لمفكر رومانتيكي ذي مزاج ما قبل حداثي. ليس هناك شيء نوستالجي فيها، ما دامت بنية كل من القراءة والنقاش مقدمة ومفهومة بشكل مناسب.

لإيجاز كيف تتجاوز هذه القضايا التي سأعالجها، سؤالَ كيفية قراءة

غاندي الذي عالجته حتى الآن؛ سألت، باستخدام طريقة وجدتها ممثلة بطريقة مذهلة لدى تايلور، وباستخدام أفكار غاندي كدليل: «ما هي التحوّلات التي حصلت في الماضي وأوصلتنا إلى ما نحن عليه الآن، مفهومياً؟». حاولت أن أظهر أن هذه الجينيالوجيا تتجاهل أو تُسكت غالباً القوة الكامنة والأهمية للأصوات المعارضة لهذه التحولات في الماضي. وسؤال الآن: «هل الكشف عن هذه الأصوات (التي يتشارك معها غاندي كثيراً) بجينيالوجيا مضادة، هو، بالضرورة، نوستالجيا جينيالوجية؟».

لمعالجة هذا السؤال، أريد أن أجرّب وأزيل احتمالية سوء فهم هذا النقاش والخلاصات التي كنت قد حاولت تقديمها. قد يعتقد أن ما فعلته هو تقديم أصوات معارضة من الماضي وإيجاد مخاوفها المرتبطة بها اليوم، والتي كانت بوقتها، تحسبية من التطورات التي توقعوا أنها ستكون ضارة. ومن ثمّ، قد يعتقد، لأن هذه التطورات راسخة بعمق في نظراتنا ومجتمعاتنا، بأن استدعاءها لا يمكن أن يحفظ الأهمية المحدّدة التي كانت لها بوقتها، لأن هذه النظرات والبنى والمؤسسات التي وصلت لا يمكن التراجع عنها من قِبلنا. إذاً سيقال: نحن لا نتوقّع ونتنبّأ بهذه التأثيرات إطلاقاً، نحن واقعون فيها، ومتأقلمون معها، وهذا التأقلم لا يمكن أن يترك طموحات واقعية في ارتداد هذه النزعات، بل يجب أن نسعى إلى أشكال أخرى من الاحتواء والتقييد.

ليس هناك نكران لأي من هذا، لكن نقطة النقاش لم يكن من السهل أبداً خضوعها للمخاوف مع رؤية لاسترجاع إما وجهة النظر أو السيناريو المادي قبل التحولات. استخدام كلمات مثل «ارتداد» في هذا السياق يمكن أن يكون تهاوناً بالافتراضات التي تقوم بها. لذلك، على سبيل المثال، بمواجهة «نزع السحر عن العالم» من النوع الذي كان غاندي يحلّله في نقده للغرب «الحديث»، وبالأخذ بعين الاعتبار أنه كان لديه الهواجس ذاتها حول الهند، مثل الانفصاليين في أوروبا في بداية الحقبة الحديثة، قد يظن الشخص أن نقطة اهتمام غاندي وهؤلاء الانفصاليين، كما فعلت، هي اقتراح فكرة من نوع ما من «إعادة السحر». ليس عندي اعتراض على التأويل هكذا، إذا فُهم أن «إعادة السحر» اليوم لا يمكن أن يرقى إلى «إحياء» سحر كان يُقدم بواسطة مفاهيم الطبيعة المقدسة من بين أشياء أخرى. لهذا

السبب، جزئياً، حاولت تقديم فكرة نزع السحر عن العالم نفسها وفقاً لمبادئ لا تهاجم بشكل خاص فقدانَ الأفكار المقدسة، بل تهاجم بوجه أعم، تفريغ قيمة الموجودات في تصور الشخص للعالم (بما فيه الطبيعة) الذي نعيش فيه.

الحديث عن «الارتداد» يشير إلى (١) أن هناك رسوخاً «شاملاً» و«عالمياً» اليوم للتطوّرات التي كان الانفصاليون الأوائل يتوقعونها بقلق ويريدون تجنيبها لأوروبا (وكان غاندي يتوقّعها بقلق ويريد تجنّبها في وقت لاحق جداً للهند)، وإلى أنه (٢) نتيجة لهذا الرسوخ؛ لا يوجد شيء في ذاتيتنا ليس مُتخللاً بوجهات النظر التي نشأت بداية في أوائل الحقبة الحديثة وتسببت بصعود مخاوف الانفصاليين (ولاحقاً غاندي).

كلا هذين الافتراضين غير مبرر إلى حد ما. وسأبدأ بالرد على الافتراض الثاني، بما أنه سوء الفهم الأكثر جوهرية للنقاش وفكرته، ولأنه يأخذ نقاشاً أطول للرد عليه.

- ٢ -

بالاستناد إلى الفترة الممتدة منذ بداية الحداثة في أوروبا (باتباع، إلى حد ما، تركيز فيبر الخاص، مع مصطلح «نزع السحر عن العالم»، على ذلك الوقت والمكان باعتبارهما بارزين)؛ كنت قد قلت إن هناك مجموعة من التحوّلات المفاهيمية في تلك الفترة أزالت من عقليتنا الجماعية والعامة مفهوماً للعالم (بما فيه الطبيعة) الذي نعيش فيه بوصفه محتوياً على موجودات قيمة تفرض علينا مطالب معيارية. تسبب هذا، كما ناقشت، بظهور (أياً كانت الحال، ومهما صاحب ذلك) انفصال معين لوجهة نظرنا التي بدورها كان لها آثار كبيرة (أياً كانت الحال، ومهما صاحب ذلك من آثار كبيرة) في المجتمع، والحوكمة السياسية، والاقتصاد السياسي. كان هذا البريق الأكثر تَعَلْمُناً لنزع السحر عن العالم الذي كنت أقدّمه، نظيراً مُتَعَلْمِناً لخطاب فيبر حول نزع السحر عن العالم كنزع للقداسة.

الآن، لم تكن نيتي بقول هذا هي إنكار أن الناس العاديين في كل مكان ما زالوا يَرَوْن العالم، بما فيه الطبيعة، يفرض عليهم مطالب معيارية، وهو

شيء لن يكون ممكناً إذا لم يمتلكوا فينومينولوجيا إدراكية للقيمة في مخاوفهم من العالم، وإذا لم يكن العالم يحتوي موجودات قيمة محسوسة بالطريقة التي أصر عليها الانفصاليون الأوائل وغاندي المتأخر؛ على الرغم من أنه كان - في حالتهم - ناتجاً من فهم مقدس للطبيعة. لقد ناقشت بتفصيل واضح في مكان آخر[٢٢]، أننا لن نملك هذا النوع من الفاعلية الإنسانية العملية التي نملكها إذا لم يكن العالم يحوي موجودات قيّمة استجابت لها فاعليتنا. بذلك، ليس من الممكن أن أنكر أننا، بفاعليتنا العادية، ننظر إلى العالم على أنه يحوي موجودات قيمة، أو لنقل «مسحورة» ولو بالطريقة غير الظاهرة التي لا تتطلب، في زماننا، أي افتراض للقداسة.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، يخطر سؤال: «ما النية من تقديم جينيالوجيا «نزع السحر عن العالم» التي قمت بها، إذا كنت أصرّ كذلك على أن قدرتنا على الفاعلية العملية اليوم تتطلب أن يكون هناك هذا الشكل من السحر؟».

هناك كثير مما سيخطر للإجابة عن هذا السؤال بشكل ملائم. وهذه طريقة للإجابة عنه إذاً.

لفهم هذه التحوّلات النازعة للسحر التي قدّمتها، حتى ونحن (بشكل ضروري) نحتفظ بعلاقتنا المستجيبة العادية لعالم مفعم بالموجودات القيمة، علينا أن نبدأ بوضع تمييز بين مستويين.

التحوُّل المفهومي الذي أصبح ينظر به إلى الطبيعة على أنها موارد طبيعية (إلى جانب التحولات الأخرى المرافقة التي ذكرتها) هو تحوُّل يحصل على مستوى فهم جماعي وعام، وهو شكل من الفهم المتولّد من التحالفات التي تمت بين قوى نافذة في المجتمع ومسيطرة على الحوكمة، والاقتصاد السياسي، ورأي عام منبثق ببطء ومحدّد بشكل واعٍ ومتزايد حول هذه القضايا العامة والجماعية والكبيرة. عند هذا المستوى تتشكل السياسة وتنفذ، وعلى الرغم من أن هذا يحصل في مواضع بعيدة عن الحياة اليومية، فإن

---

(٢٢) "Gandhi (and Marx)," in: Akeel Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

كثيراً من الناس يذعنون، وحتى أحياناً بحماسة، لهذه النظرات والسياسات.

على النقيض، هناك مستوى فهم عند هؤلاء الناس أنفسهم عادي ويبقى عادياً باستجابتهم للعالم (بما فيه الطبيعة والناس الآخرون)، وغالباً يكون مستوى الفهم فطرياً، ولكن غالباً يكون ثقافياً كذلك، وإن كان مثقفاً بعادات من الصور «المحلية» للتضامن والمخاوف بدلاً من تلقين العامة الأوسع، والفهم الجماعي الذي ذكرته في الفقرة الأخيرة ـ غالباً بشكل ضمني، وإن كان في كثير من الأحيان من دون معرفة ـ مختلف عن الأخير.

يجب أن ندخل في بعض السمات الواضحة هنا. على الرغم من أن التناقض العام والتمييز بين هذيْن المستوييْن ـ كما سأختبر وأنقل ـ صادم وواضح جداً، فليس هناك سبب للاعتقاد أنه لم يُخلط بينهما غالباً. على سبيل المثال، كثيراً ما يكون هناك مساحات اهتمام وتعاطف تظهر على المستوى الجماعي، لكنها تتشكل على أنها جزء من اللغة المفهومية للنظرة المنفصلة التي شكّلتها هذه التحوّلات، وعندما تتابع على هذا المستوى العام فهي ستظهر بأشكال مختلفة من تدابير الفقر، وشبكات الحماية للأشد فقراً (الرعاية بشكل واسع وسياسة ديمقراطية اجتماعية)، إضافة إلى القيود على تلويث الطبيعة عبر فرض الضرائب على الملوثين أو تعزيز اتفاقيات «تجارة الانبعاثات» وهكذا، والعكس صحيح، فليس هناك شك في أن هناك وحشية قاسية تظهر في الحياة المحلية للناس العاديين باستجابتهم الفردية الفطرية اليومية لبعضهم بعضاً، إضافة إلى عدم الاكتراث الفردي لبيئة الشخص. لكن الاعتراف بكل هذه المحدّدات لا يفسد الفكرة العامة بأن هناك مجموعة من التحولات على المستوى العام والجماعي، والتي قدمتها عبر النقد الذي منحه غاندي وأسلافه الحديثون الأوائل، إنها تحولات ليس لها بالضرورة صدى في الحياة اليومية والمحلية والعامة لاستجابات الأفراد للطبيعة ولبعضهم بعضاً.

بالتمييز بين هذين المستويين موضع النقاش، أودّ استحضار فكرة مألوفة لعلماء النفس وهي «مشكلة الإطار»[٢٣]. النقطة المهمة هنا هي أننا لا نحتاج

---

(٢٣) في مقالتي أضع فكرة الأطر للاستخدام بسياق مختلف، أحدها لدراسة بعض أشكال اللاعقلانية الظاهرية، وفي ذلك السياق أتعقب أصل فكرة منهجية فرويد لدراسة اللاعقلانية. انظر:
"Occidentalism, the Very Idea: An Essay on the Enlightenment," in: Bilgrami, Ibid.

فقط إلى التمييز بين المستوى الجماعي من ناحية، والمستوى الفردي (المحلي) من الناحية الأخرى، بل أيضاً، وكنتيجة لهذا التمييز علينا تسجيل الآتي: تجد العقلية الفردية نفسها في إطارين مختلفين إلى حدّ ما. من ناحية، هناك إطار الحياة العامة، حيث تتشكل الاستجابات بغرائز الفرد والعادات المشكّلة محلياً وشعبياً، حتى في العواصم، على الرغم من أنّ المحليات والشبكات التي ستتشكل بها هذه الاستجابات ستكون متميزة إلى حد ما. على الجانب الآخر، يسلم العقل الإنساني الفردي نفسه لإطار مختلف ـ ما لم يقاومه بشكل متعمّد وواعٍ جداً ـ أكثر جماعية تهيمن عليه أفكار وأيديولوجيات موجودة منذ أخذتْ مكانها في الحقبة التي حددتُها جينيالوجياً. ولأنهما ضمن إطارين منفصلين، فهاتان الطريقتان للتفكير معزولتان الواحدة عن الأخرى. والذاتية الفردية لا يمكن أن ترى الاختلافات الكثيرة التي قد توجد بين الأحكام والاستجابات التي تحصل في هذين الإطارين المختلفين. قد يظهر الفرد اهتماماً كبيراً وعناية بالآخرين والبيئة في الاستجابات الفردية اليومية، ولا يرى هذا مخالفاً الدعم الذي يعطيه لوجهات النظر والسياسات في الإطار الآخر الذي يفكر ويتحرّك به الإنسان.

وُجدت فكرة هذا التأطير التفاوتي بلا شك على مدى التاريخ. إذاً، لم يظهر هذا التمييز بين الإطارين في بداية الحداثة المبكرة فقط. ما حصل في بداية الحداثة هو تحوّل كبير في إطار واحد، تحوّل كبير في العقلية الفردية؛ إذ تشكّلت عبر المستوى الجماعي والعام للتفكير، تحوّل ابتعد عن وجهات النظر الجماعية والعامة لفترة سابقة، والتي كانت سيئة بلا شك بطريقتها الخاصة؛ شيء يجب أن نعترف به بوضوح حتى ونحن نفصّل، كما حاولت في هذه المقالة، بأن الطرق المتميزة التي انبثق منها الإطار الجماعي في بداية حقبة أوروبا الحديثة كانت سيئة. وأنا أشدّد على هذه النقطة التي تدور حول إطارين لأوضح أن هناك قدراً كبيراً من الاتصال في عقلية إنسانية في إطار واحد (الإطار الذي يقوم به الفرد باستجابات عادية للعالم) حتى لو كان هناك تحوّلات كبرى في الإطار الآخر. إذاً، عندما يكون الفرد ناقداً للفكرة وآثارها التي تطورت على المستوى الجماعي والعالم؛ فيجب أن لا يقوم بذلك بشكل نوستالجي بسبب اعتقادات وقناعات وجهة نظر جماعية سابقة

كانت استُبدلت التحولات على المستوى الجماعي بها، بل بالإضاءات المتاحة في الإطار اليومي الحالي للاستجابات الفردية الاعتيادية بين الناس بعضهم بعضاً ولبيئتنا الطبيعية.

حتى إذا قال التحليل الجاري شيئاً موجزاً جداً ليوجه إلي تهمة بأن استمالتي إلى الراديكالية في فترة سابقة (وحتى لشخص متأخر مثل غاندي) هي ممارسة للنوستالجيا، فإن السؤال يبقى ما إذا كان هذا التجهيز للأطر المتفاوتة يسمح لنا بقول شيء معقول ضدّ الاعتراض ذي الصلة بأن الراديكالية الملائمة الوحيدة المتاحة اليوم هي ليست ما قدمتها عبر جينيالوجيتي، أم هي، بأفضل الأحوال، سلسلة من القيود الديمقراطية الاجتماعية التي ستوضع على البنى السياسية والاقتصادية للحداثة الرأسمالية. أظن أن هذا البناء يملك شيئاً مقنعاً ليقوله حول هذا السؤال كذلك.

يجب أن لا يسعى تركيز السياسة الراديكالية والإنسانية في زماننا فقط إلى وضع القيود (لنقل، القيود الكينزية)(*)، على الرغم من أنها قد تكون مفيدة على المحصلات الضارة للإطار الجماعي الذي تبنيناه في القرنين أو الثلاثة الأخيرة، بل السعي لإزالة الحد لأجلنا بين ما سمّيته «الإطارين» اللذين تشتبك بهما ذواتنا، لجعلهما إطاراً واحداً وموحداً[٢٤]. للمدى الذي يكون به هذا ممكناً، قد يكون من الممكن لأحدهم أيضاً رؤية التناقضات في تفكير الشخص (التناقضات التي لم تكن ظاهرة عندما كان الإطاران حاضرين)، ويحلها باتجاه محدد بإيجاد ـ كما اقترحت، في موارد تفكير الشخص بالإطار الأكثر اعتياداً ـ احتمالات للانتقاد بطريقة أكثر أصولية وراديكالية، ووجهات النظر التي تطوّرت على المستوى الجماعي الذي شكّل تفكيرنا عندما يفكر عقل الإنسان ضمن الإطار الآخر. لماذا أقول إن الموارد في هذا الإطار الاعتيادي ستكون ملائمة أكثر لنقدٍ وسياسةٍ أكثر أصولية

(*) نسبة إلى الاقتصادي البريطاني جون كينز (المترجم).

(٢٤) «أي نوع من السياسة في زماننا قد يجعل من الممكن إزالة الحد بين هذين الإطارين ويسمح لنا بإطار واحد لذاتيتنا؟» هو سؤال أحاول تشخيصه في الصفحات الختامية لمقالتي حول كتاب تشارلز تايلور. انظر:

Akeel Bilgrami, "What Is Enchantment?," in: Michael Warner, Craig Calhoun, and Jonathan Antwerpen, eds., *Varieties of Secularism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

ولراديكالية؟ لأنه، وكما أشرت قبل قليل، في هذا الإطار لم تتلوّث عقولنا بالتحوّلات العامة الجماعية، التي كنت ناقداً لها، متبعاً في ذلك غاندي. في هذا الإطار، كما قلت قبل قليل، سنكون ما زلنا نملك الحساسية والاستجابة لسحر العالم، وللموجودات القيّمة فيه، بما فيها الطبيعة، التي تفرض أعمق المطالب المعيارية علينا.

إذاً، فالفكرة هي الآتية: يجب أن تسعى سياسة أكثر راديكالية من النموذج الديمقراطي الاجتماعي - واضع القيود على الآثار الجامحة لنظرتنا وإطارنا الجماعي - أولاً لإزالة القيود بين الإطارين العادي والجماعي للعقلية الإنسانية الفردية. إذا بقيت الحدود والأطر الثنائية، فإن سياسة راديكالية كهذه بقدر ما نستطيع تعديلها ستظلّ محدودة بالموارد المفهومية المتاحة في الإطار العام والجماعي. وهذه، كما قلت، ستكون تحسينات، ينظر إليها في المصطلحات المحدودة نسبياً، للقيود التي جاءت من الديمقراطية الاجتماعية. إنه وعندما تنبثق الموارد المفهومية (المتاحة في النموذج العميق لمفهوم مسحور عن الطبيعة ونماذج فاعلية لااغترابية تجعله ممكناً) التي يمكن أن توجد في إطارنا الأكثر اعتيادية وتُجلب لتكون ناقدة للإطار الجماعي، فعندها يمكن للاحتمالات الأكثر إبداعية لسياسة راديكالية، والأكثر نقداً، أصولياً، من الإطار الجمعي، أن تنبثق.

الاعتراضات التي أردّ عليها مهمة (وثابتة) بما يكفي لدرجة أنني سأخاطر باستنزاف صبر القارئ، وأعيد باختصار الحجة ضدّها، والتي تستدعي فكرة «الإطار». الحدّ بين الإطارين هو ما يبقيهما مكانها ويمنعنا من رؤية التناقضات في الأحكام والاستجابات التي نقوم بها على المستويين الجماعي واليومي. كوننا في إطارين معزولين عن بعضهما، ولا نستطيع أن نحدد التناقضات بينهما. ولكن إذا جلبت سياسة ما لَوَعيْنا أننا عالقون في إطارين ونجحت في إزالة الحد وسمحت لذواتنا بالعمل في إطار موحد واحد، فستكون بفعل ذلك جلبت لوعينا التناقض في استجابتنا وأحكامنا الذي لم نكن واعين له حتى اليوم. إذا حصل هذا، فهناك، كما قلت، فرصة كبيرة بأن نكون قادرين على إزالة التناقضات هذه باتجاه محدد، مشاهدين في موارد الإطار اليومي احتمالات النقد الراديكالي للتفكير الذي يحصل (وحصل على مدى ثلاثة قرون) في الإطار الجماعي. وأكثر من ذلك، إذا

حصل هذا، فإنّ النقد لن يكون من قبل وجهة النظر الجماعية لفترة ماضية لانفصاليين قدماء، متاحاً فقط بأوهام نوستالجية بل سيكون من قِبل موارد من داخل الإطار العادي لعقلنا وفي زماننا الخاص. إضافة إلى ذلك، عندما ندرك التناقضات بين الأحكام والاستجابات التي صنعناها كنتيجة لإزالة الحواجز التي تحافظ على الأطر في مكانها بعض العناصر في وجهة النظر الجماعية التي أذعنّا لها قد تبدو خاطئة أصولياً وراديكالياً وجذرياً في ضوء تفكيرنا العادي اليوم. هذا يظهر أننا لا نرجع بشكل نوستالجي فقط إلى بعض وجهات النظر الجماعية السابقة، بل إننا أيضاً لسنا مقيدين بالمصادر النقدية لوجهة النظر الجماعية في وقتنا الحاضر، والتي تآلفت مع التحوّلات نفسها التي سعت لانتقادها وتقليص كل الانتقادات إلى مجرد وضع للقيود على هذه التحوّلات.

بالطبع، من الممكن أن بعض هذه الإضاءات أو المصادر النقدية، التي يمكن أن توجد في الإطار الأكثر اعتياداً من إطارينا للحاضر، ستتوافق مع (أو تندمج) بعض عناصر الإطار العام والجماعي للماضي. هذا لا يمكن أن يكون أرضية لاتهامنا بالنوستالجيا، لأن هذه، نظراً إلى وجودها في الاستجابات اليومية للناس العاديين اليوم، هي مجرد موارد نقدية نجد أنفسنا معها في الحاضر لنقاوم جوهرياً (بدلاً من مجرد احتوائها على فكر شبكات الأمن والقيود الهامشية الأخرى) ما تفرضه الافتراضات الجماعية والسياسة العامة علينا. إذا لم يتقاطع على الإطلاق ما كان متاحاً لدينا في استجابتنا اليومية للعالم اليوم؛ حتى جزئياً مع أي من أفكار الإطار الجماعي للماضي، فلن يكون هناك احتمالية لما يسمى «التراث/التقليد» بأن يترسخ في جيوب وفجوات عقليتنا، ويساعدنا على انتقاد تفاهماتنا الجماعية الحاضرة برؤية ما لتشكيل تطورات أكثر جدة وإبداعاً لفكرنا الجماعي. هذا، كما يبدو لي، لرؤية الحديث على أنه «طغيان»، حيث لا يجزم الشخص أنه داخل الحداثة فحسب، وهذا صعب الإنكار، بل إننا يجب أن نتآلف تماماً معها بتواطؤ لا يسمح لأي جدل بين الماضي والحداثة بأي طريقة تسمح بظهور مصادر نقدية لطرف ضد الآخر، في كلا الاتجاهين. هذا الإصرار على أن كل النقد الذي يجب أن لا يهمل لكونه نوستالجيا سيكون فقط من التراث بسبب الحداثة، هو ما أسميه تواطؤاً في وجهة النظر المهيمنة للحاضر. تواطؤ كهذا في

أوقات ماضية كان سيمنع أو يستحوذ على التغيرات الكبيرة التي توصف عادة، وتوصف بفخر، بأنها «النهضة» (The Renaissance) التي ظهرت تحديداً عبر ديالكتيك تلازمت به عناصر من الإطار الجماعي لفترة كلاسيكية ماضية، على أنها جوانب من «التراث»، في الاستجابة لفاعلية وموهبة عادية فردية للمطالب المعيارية للعالم، لمقاومة بعض الفهم الجماعي للقرون الوسطى.

ما يجب أن أحترمه بالطبع أنه من المحتمل جداً عندما يُزال الحد بين الإطارين اللذين حددتهما وتُكشف التناقضات في التفكير الفردي، فإن التشاورات التي حُلت بها هذه التناقضات قد يكون لها الأثر المعاكس للذي أراه كاحتمالية، فقد يكون لها أثر جلب استجابتنا الفردية إلى جانب التحوّلات الكبرى التي شكّلتنا، والتي كان غاندي يشجبها. ليس هناك سبب للاعتقاد أن هناك أي حتمية في حصولها باتجاه أو بآخر، لكن هذا لا يعني أنها ليست هدفاً مستحقاً تسعى له السياسة الراديكالية للوصول إلى احتماليات التشاور هذه، ولرفض الإذعان لاحتمالية أننا سنجد هذا في الغرائز والمخاوف التي تقوم بدورها في استجابتنا الفردية للمطالب المعيارية للآخرين وللموارد المهمة للبيئة، التي تجعلنا نرى من خلال مخاطر الخضوع لوجهات النظر التي تشكّلت على المستوى العام والجماعي. كما قلت، هذه الموارد قد تكون القواعد لسياسة أكثر راديكالية من تلك التي تسعى فقط لتحسينات من النوع الذي تقوم به الديمقراطية الاجتماعية، التي قد تكون به هذه الأخيرة جديرة بالاهتمام بطريقتها الخاصة المحدودة، والفكرة أنه لا يوجد هناك شكل من السياسة الراديكالية يقدم ما تقدّمه الديمقراطية الاجتماعية كدوغما، مستحضرة بنزعة سريعة جداً للإدانة بالنوستالجيا أي شخص يسعى لمقاومة أكثر راديكالية كهذه. ما قد تبدو عليه هذه السياسة الراديكالية وما الذي ستسعى له موضوع كبير جداً لمتابعته هنا (كما اقترحت في مقالة أخرى في كتابي **العلمانية والهوية والسحر**، للتنظير لها بشكل كامل يجب على الشخص أن يعيد توجيه العلاقات بين مجموعة كبيرة من الأفكار، مثل: الاغتراب، والحرية، والمساواة، وربط أفكار غاندي بأفكار ماركس ومجموعة من الأصوات الانفصالية في الغرب، والتي قدمتها بإيجاز هنا).
كل ما أريده بهذه الملاحظات الختامية حول آثار وجود إطارين هو البدء بتقديم إطار مفهومي بدائي، وتحليل يمكن من خلاله أن لا يبدو أنه من

الإلزامي لنا التفكير بأن إيجاد سياسة راديكالية اليوم متطابقة مع الأصوات الانفصالية في أوائل حقبة أوروبا الحديثة، يعني أن ينغمس الشخص في ممارسة جينيالوجيا نوستالجية.

- ١ -

دعني أختم هذا بإجابة موجزة عن الرقم (١). الافتراض الأول الذي يشجع فكرة أن جينيالوجيتي العائدة إلى بداية الانشقاق تقيدها صلتها بعصر قديم، استُبدلت به اليوم الحداثة المتأخرة. هذا الافتراض الذي ترسخت به الأفكار، التي كان ظهورها في بداية حقبة الحداثة المبكرة محذّراً للانفصاليين في أوروبا في تلك الفترة، بشكل شمولي جداً، ولذلك كانت المقاومة الراديكالية لها بواسطة الأفكار الغاندية، التي كنت قد فصّلتها، إلهاماً نوستالجياً لاسترداد أمر واقع.

سؤال «هل الوصول إلى وجهات النظر هذه وهذا النوع من الحداثة التي حللتها هذه الجينيالوجيا نقدياً، شمولي حقاً؟» هو بالطبع سؤال تجريبي. ولكن ضمن السعي للإجابة، يجب أن يستخدم الإنسان حكم أحد ما حول ما هو راسخ للغاية ليكون فوق المقاومة، ما الذي يعنيه لوجهات النظر هذه والظروف المادية بأن تتكاثر حتى تؤثر في عقليات واقتصادات العالم بأكمله. قد يكون جزء من هذا الحكم المطلوب لمقاومة النزعة للتفكير بأن ما يصلح لأوروبا وشمال أمريكا اليوم يصلح لباقي العالم غداً، الصراع المألوف بالنسبة إلى أولئك الذين قاوموا ويقاومون الافتراضات الفكرية لإمبريالية الماضي والحاضر.

دعني آخذ بعين الاعتبار هذا السؤال في ضوء موضوع الطبيعة وعلاقاتنا اللااغترابية معها، والتي استقيتها من غاندي.

خذ بعين الاعتبار حقيقة أن الفكرة العامة لما قدّمته على أنه علاقة لااغترابية مع الطبيعة (حتى وإن كانت بمصطلحات علمانية بدلاً من أن تكون مقدسة) يتردد صداها بالتفصيل في المجتمعات الأصلية لكثير من أجزاء العالم الجنوبي اليوم، من أمريكا اللاتينية إلى أستراليا، التي تفترض من دون قيد أن الطبيعة لها «حقوق» يجب احترامها وتقديرها. على الرغم من أن

كلمة «حقوق» لم تكن المصطلح المستخدم لذلك في البداية، إلا أنها تشق طريقها ضمن لغة الأنظمة القانونية لمجتمعات مثل بوليفيا والأكوادور، مع فاعلين أصليين أقوياء في قيادتها. هذه ليست مبادئ ميتافيزيقية خاملة أو بعيدة تعكس وجهات نظر منتهية الصلاحية، بل إن لها تبعات سياسية مباشرة مثل ترك النفط في الأرض في الأكوادور وتوقيف التنقيب عن اليورانيوم في أستراليا. هذه حاضرة بما يكفي اليوم لتكون بدائل لنا، لنكون قادرين على القول من دون أي نوع من النوستالجيا بأنه بدلاً من السخرية منها؛ فإن على المجتمعات التي تسمى بالمتقدِّمة - التي ادعت من غير تكلف شمولية رؤيتها للعالم - أن تأخذ هذه الحساسية بجدية وتحاول تعزيزها بنفسها، إذا كانت لا تريد الهلاك وجر الجميع معها إلى هلاكها كذلك. تتصدر بوليفيا بهذه الحملة في جنوب العالم وهي معروفة بأنها رفضت الموقف العام في اجتماع كوبنهاغن حول البيئة قبل بضعة أعوام، انطلاقاً من أن سياسات الحكومات الأقوى المكشوفة المنقادة لرأسمال كانت، بشكل منافق، تعبث مع المشاكل بدلاً من طرح الأسئلة الجوهرية حول علاقة الرأسمالية بتدمير البيئة. لتوليد منتدى بديل لصناعة السياسات، الرئيس البوليفي، إيفو موراليس، لم ينظم اجتماعاً للحكومات ووفودها فقط بل عقد «قمة» ضخمة بأصوات من أكثر مئة بلد وبما يقارب الأربعة آلاف حاضر تقريباً. كانت الأصوات من أسفل تطالب بمجموعة من إجراءات مكافحة التلوّث المفصّلة وبحق قانوني منهجي ليس محصوراً بمناطق بعينها بل ذو مكانة عالمية، حق يُمنح لموجودات الكوكب الطبيعية يمنع من تحولها المتزايد إلى موارد طبيعية. بوليفيا هي الرائدة فقط في ذلك، إنها تتحدّث بما يعتبر حقاً لمجتمعات أصلية متشابهة حول العالم بأكمله.

هناك المزيد من التعزيز النظري الجاري لهذه الجهود السياسية والعملية، فعلى سبيل المثال، إلينور أوستروم (Elinor Ostrom)، الفائزة بجائزة نوبل في العلوم الاقتصادية، وآخرون أظهروا كيف أن الماء والمراعي والغابات ومخزون السمك إن تركت باستخدام المستخدمين بدل رأس المال والدول التي تخدم النية المفترسة لرأس المال سيكون لها أثر كبير في مكافحة جدية للدعوة المتكررة إلى مفهوم «مأساة العوام»، لمنح الانطباع بحتمية وجهة النظر التي كان غاندي يهاجمها بشدة. هذه الأصوات من

المجتمعات التقليدية قد تضيع في النهاية، لكنني أعتقد أنه من المحق القول إنها أكثر صخباً وتنظيماً الآن عما كانت عليه قبل وقت طويل، وأن هذا إشارة مؤكدة إلى أن وصول هذه الفكرة ليس شمولياً.

لا شك في أن احتمالات مقاومة وجهة النظر التي تقدمها هذه الجهود والسياسات ما زالت محلية وإقليمية، وقد تبقى كذلك لبعض الوقت. لكن لا شيء ذا صلة بغاندي، الذي أقدمه، يؤكد أن المقاومة أو الاسترداد قد يحصلان بثورة عالمية أو بين عشية وضحاها. يجب أن يكون الصبر والجهود المركزة في مقاومة كهذه لخدمة تحصيل الاسترداد، ومن هذه الزوايا التي يطل منها هذا الضوء الجزئي للاسترداد في بعض الأماكن؛ هناك حكمة يجب تعليمها لمناطق أخرى في باقي أنحاء العالم، تواطؤها تحديداً هو ما ترفض هذه الحكمة تبنّيه. بنجاح هذه الجهود الأكثر إقليمية هناك مصادر نموذجية لتنمية المقاومة، وهي تدين مفهومياً وفلسفياً للنماذج المحلية للسحر، والأشكال العلمانية للسحر غالباً، ولكن خارج مدار الافتراضات العلمانية التي ظهرت في العالم المسيحي اللاتيني، كما كنت قد قلت، مع تشابهات جوهرية مع بعض الأصوات الانفصالية تاريخياً ضد هذه الافتراضات في العالم المسيحي اللاتيني نفسه.

(١٠)
عصر علماني خارج العالم المسيحي اللاتيني
تشارلز تايلور يرد

تشارلز تايلور

ربما قد يكون من المساعد إيضاح بعض النقاط التي نشأت من هذه المجموعة من المقالات، أو على الأقل تركيزها بشكل أكبر بتعليقي على الأوصاف التي تقدّمها عن حقبها ومناطقها. سأحاول أن أقوم بذلك من خلال مقابلتها مع المسار الأساس لعصر علماني في شمال الأطلسي كما أفهمه.

سوديبتا كافيراج

يطرح سوديبتا كافيراج، في عدة نقاط من ورقته، قضية لماذا لم يؤدّ الاختلاف الديني ضمن جدلية وتنافس فكري عنيف إلى تراجع عام للدين؟ قد يتوقع أحدهم أن هذا النوع من السلوك الصدامي، الذي قد يكون أحياناً عنيفاً سينال من كل الأطراف.

نستطيع أن نفترض أنه في التاريخ الطويل للحياة الدينية كان هناك مراحل عندما يهدّد الصراع الداخلي بين الأديان بتقويض البنية الكلية للحياة الدينية نفسها، عندما يفقد الجمهور المتابع إيمانه بدين واحد بل بجميع الأديان. لكن هذه «احتمالية» وليست ضرورة، فبالنظر إلى البنية المعقّدة للظروف التاريخية، فإنّ هذه الأحداث قد تمر من دون أن تؤخذ هذه الاحتمالية باتجاه نزع السحر الشعبي عن العالم.

سأقول إن الصراع الحادّ بنفسه لم يؤد إلى تراجع في الغرب كذلك. شهدت الفترة الممتدة تقريباً من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٧٠٠في أوروبا صراعاً مذهبياً عظيماً، حَظْرُ المذاهب «المهرطقة»، والتهجير القسري، وحتى الصدامات المسلحة، لكنه كان مع ذلك عصراً لحَمِيّة دينية كبيرة. كل هذا لم يقدم حجة مقنعة لهجر الأنماط الدينية رفضاً لها حتى جاء متخيّل اجتماعي بديل في المشهد، فتح احتمالية العيش خارج هذه الأنماط.

أحاول وصف هذا البديل الناشئ من ناحية تأسيس «إطار محايث» (إ.م) (Immanent Frame IF). كانت إحدى مراحل هذا التأسيس تطوير نظرية حديثة للمجتمع، من هوغو غروتيوس، بوصفه مشكلاً بواسطة أفراد وقائماً على معيار المنفعة المتبادلة. كانت المرحلة الأخرى، بناءً على الأولى، هي النظرة التي أصفها بـ«الربوبية الرعائية» (Providential Deism). يأتي امتلاء الإطار المحايث عندما تنتهي المبادئ والممارسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والسياسية الجديدة بترسيخ متخيّل اجتماعي يشكل ظرفنا الاجتماعي الإنساني كتقاطع للأنظمة اللاشخصية الدنيوية: الكوني (الكون المفهوم بأفكار العلم الطبيعي ما بعد غاليليو)، السياسي (الدولة الحديثة بدستور مختار تاريخياً)، والأخلاقي (حقوق الإنسان العالمية والمساواة).

في القرن السادس عشر رأى معظم الأوروبيين أنفسهم يواجهون عند الموت تخيّراً بين أمرين: هما الخلاص الأبدي أو الخطيئة. يمكن تلطيف الدراما القاسية لهذا المأزق بالثقة بأننا لكوننا مسيحيين صالحين فنحن على الطريق الصحيح، أو بالأمل بأن الشخص يمكن إنقاذه بالابتهال لمريم العذراء والقديسين أو بدعوات العائلة، ولكن بالنسبة إلى معظم الناس هذا أمر لا يمكن التخلص منه. في هذه الظروف، من المفهوم أن لا يبالي الإنسان على الإطلاق بالسؤال إن كان الخلاص يأتي بالإيمان وحده أم بالأعمال الصالحة، مع أن تخريب النزاع كان قد برهن عليها.

لسبب مشابه، لن يؤدي وجود جدالات فكرية قوية ضدّ الاعتقادات الدينية أو الطقوس أو الأعراف بمفرده إلى تراجع عام للدين. الأبيقوريون في اليونان القديمة وروما، ومدارس الناستيكا مثل الـ«شارفاكا» في الهند القديمة، أنتجوا جدالات كهذه، لكنهم فشلوا بتغيير المتخيلات الاجتماعية

لزمانهم. «قصة الطرح» الفكرية للعلمنة الحديثة، بأن العلم شكّل الدين، خاطئة تاريخياً. يُطرح نقاش العلم ضدّ الدين بقوة في المشهد بعد أن يبدأ الإطار المحايث بالظهور. بالنسبة إلى نيوتن وبويل، فإن الكون المحكوم بالقانون كان واحداً من نقاطهم الأساسية المطروحة في النقاش لمصلحة الإيمان بخالق خيّر.

بالطبع، يؤدي العلم الطبيعي الحديث دوراً كبيراً في قصة العلمانية الحديثة، بسبب إعداده لنظام كوني عادل هو مكون أساس في الإطار المحايث الحديث. لكن هذا لأن العلم في وقتنا هو أكثر من مجموعة من الاعتقادات التي تتمسك بها أقلية من الخبراء، بل أصبح ـ متداخلاً مع التقنية ـ مؤسسة كبرى في المجتمع الحديث.

بمقابل هذه الخلفية، فحديث سوديبتا عن التطورات في بنغال القرنين التاسع عشر والعشرين كاشفة جداً. تجارب النخبة في الأنماط الدينية المأخوذة جزئياً من الغرب، وحتى في نزعة إنسانية ملحدة، أنتجوا انقطاعاً عن المتخيّل الاجتماعي والديني للأغلبية. تطوّر هذا المتخيّل، ولكن بشكل كبير خارج تأثير هؤلاء النخبة. ظهرت الأنماط الجديدة الدينية والمعادية للدين غريبةً في الغالب، وزرعاً غير مقبول لحضارة أخرى. حتى أنه انتقد كثيراً من:

«المفكرين البنغاليين، بمن فيهم الأشد حداثة، عادة الحداثة الأوروبية لكونها أنانية ومادية ومتحررة من كل القيود وتميل إلى العنف الجماعي. أنتج بهوديف موكهوفاداياي أول نقد منهجي وقوي للحداثة الأوروبية، برسالة قوية بأن الهنود يجب أن لا يتعلموا أي شيء منهم باستثناء العلوم الحديثة والاقتصاد السياسي. رفض بانكيمتشاندرا ما اعتبره فردانية مفرطة في مذاهب نفعية، وفي النهاية وضعية أيضاً، على الرغم من أنه كان منجذباً إلى كلتيهما في البداية».

ما كان ناقصاً هو تغيّر في الأنماط والممارسات الاجتماعية الذي قد يكون حسن التقبل لمتخيّل للإطار المحايث. بالطبع، العولمة والتمدين والاختراق الكبير للأسواق قد ينتج شيئاً كهذا التغيير، إلا أنه لن يسفر عن نسخة كربونية لمجتمع غربي، بل ربما شيئاً أقرب لطفرة في الديني يصفها سوديبتا بالأنماط الحديثة للدورغا بوجا.

حدد كلاوديو جيداً المشاكل والمعضلات المرتبطة باستخدامي لمصطلح «العالم المسيحي اللاتيني» في الحقيقة، قصتي تدّعي فقط تغطية منطقة شمال الأطلسي ومجتمعات المستوطنين النابعة منها (الولايات المتحدة، كندا، أستراليا، نيوزيلندا). كان سبب الحديث عن «عالم مسيحي لاتيني» ذا جانبين: **الأول**، لقد أسّس على الأقل حاجزاً مع الشرق، بوجه العالم الأورثوذكسي، وبوجه العالم الإسلامي كذلك، ولكن **ثانياً**، لأن الدينامية الدينية كانت مختلفة في العالم المسيحي المتمحور حول روما أكثر مما كانت عليه تلك المرتبطة بالقسطنطينية. كانت قد تداخلت العلاقات المختلفة للكنيسة والدولة مع أنماط مختلفة للإصلاح.

لكن الدينامية التي أصفها عملت فقط بالطريقة التي أصفها في النسق الشمالي. يمكن القول إنها لا تلائم التطورات في إيطاليا كثيراً، على الأقل حتى الوقت الراهن نسبياً، جزئياً بسبب غياب دول مستقلة وغير كنسية قوية. كما أنها لا تلائم الدول الأيبيرية وممتلكاتها العابرة للبحار. وبالفعل، إن هناك حاجة إلى تسجيل تحفّظات مهمة جداً حول حديثي برمته، حتى في المناطق الجوهرية المختارة. هناك كثير من القصص المختلفة التي يمكن سردها، وبعضها يسمع كاملاً أقل من سواه. تُصَنّف المساريات اللوثرية المتنوعة ضمن هذه القصص.

إنني أنظر إلى **عصر علماني** على أنه محاولة أولى لرسم عام للقضايا، ويحتاج إلى كثير من التعديل والتكملة، وبعض هذا التعديل الضروري والإكمال للصورة يجري في هذا الكتاب، وتحديداً في ورقة كلاوديو.

لكن المفارقة هنا: كانت أيبيريا من أول وأكثر الأجزاء اندماجاً في الإمبراطورية الرومانية للغرب، منطقة مركزية للعالم المسيحي اللاتيني، ولذلك فإن المصطلح سيضطرب إذا استثنينا أيبيريا من الصورة، كما أُجبرت أن أفعل، بسبب تحديداتي.

لكن كلاوديو سلّط كثيراً من الضوء على سبب أخذ دافع الإصلاح - الذي كان حياً جداً في إسبانيا بفترة «الإصلاح البروتستانتي» ذاتها تقريباً (فكر بالأنظمة الدينية، فكر بإصلاحات الكاردينال خيمينيث)، مساراً مختلفاً في

كل من أيبيريا وأمريكا اللاتينية. طريقة التمييز بين المسيحيين القدامى والجدد، الموروثة من التنوع الديني الأصلي في شبه الجزيرة الأيبيرية، وقمعه عبر التحوّلات الدينية القسرية، تمت بشكل مختلف تماماً في الإمبراطورية الإسبانية، كقاعدة لنظام طبقي بين الكريول والهنود، وكان لها بشكل واضح دور أساس بالطريقة التي تطوّرت بها المجتمعات في أمريكا اللاتينية.

مجدداً، التزواج بين تناقض «كاثوليكي/علماني» له بالتأكيد نظائر في المجتمعات الكاثوليكية الأوروبية. يمكن التفكير براديكاليي «جمهورية فرنسا الثالثة» الذين كانت زوجاتهم كاثوليكيات، أو إنريكو بيرلينجوير (Enrico Berlinguer)، الزعيم الشيوعي الإيطالي الذي مارست زوجته دينها بشكل علني. ولكن المكشوف بشكل كبير هو ما نميل إلى أن نراه طريقتين مختلفتين في الوجود الإنساني ـ الذات العلمانية المعزولة الفردية من ناحية، والذات المتضمنة المفتوحة للسحر والمسامية من ناحية أخرى ـ يمكن أن تُعاشا كأدوار يمكن افتراضها أو التخلّي عنها بحسب الظروف.

إضافة إلى ذلك، الطريقة التي تتداخل وتتقاطع فيها نزعات لتعريفات دينية أو غير دينية مختلفة ـ كاثوليكي، ليبرالي، علماني ـ مع نزعات سياسية محافظة وراديكالية وثورية مختلفة، مع وجود نظائر لها في المجتمعات الكاثوليكية الأوروبية (وفي كيبيك)، تقدم نوعاً مختلفاً إلى حد ما من العلمانية، والتي تستحق تقديراً نظرياً فريداً خاصاً بها. تقدّم ورقة كلاوديو عناصر مهمة لهذا التقدير.

بيتر فان دير فير

ورقة فان دير فير، كالعادة، واعية جداً للمسافات الداخلية بين الحضارات المحورية المختلفة والأخذ والرد الذي حصل عندما تواصلت معاً. النظر إلى الصين والغرب في فترات مختلفة ورؤية ما يتقاطع بينهما عندما يتواصلون مقاربة مثمرة جداً بشكل واضح، وتمنّيت لو استطعت الاستفادة منه أكثر.

أود أن أوضح قليلاً ما قلته حول ثنائية المحايث/المتعالي، والفصل

الغربي بين الاثنين. في كثير من المجتمعات والحضارات العظيمة، ما قبل وما بعد المحورية، هناك تمييز بين الأشياء والفاعلين الحاضرين بشكل ثابت في الحياة اليومية، وفي الوقائع والفاعلين «الأعلى» (الأرواح، القوى الأخلاقية، القوى الخارقة للطبيعة) التي ترتطم بقوة في بعض الأوقات والأماكن. يتم الحديث عادة عن هذا التمييز بين الأعلى والأدنى بمصطلحات المتعالي/المحايث. ربما كان استخدامنا لكلمة «المتعالي» يعتمد على العظمة التي ينظر بها إلى هذه القوى العليا. لكن هذا التميز بين الأعلى والأدنى هو ما نستطيع أن نسميه ثنائية المتعالي/المحايث.

الفصل شيء آخر؛ في كل الحالات تقريباً التي نستطيع بها الحديث عن الثنائية، لا تُرى الأحداث في المجال المحايث على أنها مفهومة تماماً أو قابلة للتفسير من دون الرجوع إلى قوى المجال الأعلى. هذا صحيح حتى على مستوى وجهات النظرة الفلسفية المؤسسة للحضارة الغربية. بالنسبة إلى أفلاطون وأرسطو، يُفسّر شكل الأحداث في عالمنا الاعتيادي بـ«الأفكار» الحاضرة وراء الزمان والمكان، وتسيير «الأفكار» على يد «الإله» (أرسطو) أو على يد «فكرة الخير» (أفلاطون).

ولكن في العالم المسيحي اللاتيني انفصل جانِبا الثنائية، أولاً بمحاولة ثيولوجية للتمييز بوضوح لأعمال «الطبيعة والنعمة»، ثم، بناء عليها، بتطوير فكرة لمجال محايث «لا لبس فيه»، أعماله يمكن تفسيرها بدون الرجوع إلى أي قوة سببية خارجه. كان الجانب الأول المهم لذلك النظام المتجرد للكون كما وضعه نيوتن وآخرون، المحكوم بالقانون الطبيعي. بالطبع، يمكن الجدال (كما فعل نيوتن) بأن هذا الكون رهن لخالق خيّر، لكنه يميل إلى جعل فكرة أن هذا الخالق يتدخل في النظام الذي وضعه أقل وأقل مصداقية.

لقد كان هذا أساس فكرة ما أسميه بمجال محايث لا لبس فيه. إنه محايث، لأنه ينبثق من حضارة تعترف بثنائية قوية، ويحصل بتحقيق الاكتفاء الذاتي للمجال الأدنى. تصبح مجموعة من القوانين المطبّقة على هذا المستوى المحايث كافية تماماً لتفسير ما يجري هنا. هذه الفكرة من النظام المتجرد تم إكمالها من الآخرين لتحقيق المتخيّل الاجتماعي للمجال المحايث.

هذا ينتج مفهوماً راديكالياً للعلماني يسمح (على الرغم من أنه ليس من الضروري) بتأكيد أن هذا المجال هو كل الموجود. إذا كان العصر العلماني هو العصر الذي يقوم به الجميع بهذا التأكيد، فليس هناك أي مكان - وبالتأكيد ليست أوروبا - يعيش عصراً علمانياً. ولكن إذا كان العصر العلماني يعني، بدلاً من ذلك، عصراً ومكاناً يتشارك بشكل واسع في متخيّل الإطارِ المحايث الاجتماعي، فإن أوروبا (وشمال أمريكا بشكل عام) هي المؤهلة.

ولكن هذا هامش صغير على النقاش الكبير لكيفية إيجاد المفاهيم لفهم الاختلافات والتأثيرات المتبادلة بين الصين والحضارات المحورية الأخرى، وأنا أتبع أعمال بيتر هنا وفي كل مكان آخر، باهتمام متزايد وبصيرة مشرقة، تولّد حماسة متزايدة.

راجيف بهارجافا

سؤال راجيف حول وجود عصر علماني هندي أو عدم وجوده في الألفيات الماضية يأخذنا إلى قلب القضايا التي نحاول إيضاحها في هذا الكتاب. عندما نأخذ مصطلحاً استخدم لتحليل حضارة وعصر ما وتطبيقه على أخرى، فإن السؤال المفيد لن يكون: «هل هذه الحركة صحيحة؟»، بل «ما الذي يجب تغييره في فهمنا للمصطلح إن أردنا أن نجعل هذا الانتقال منطقياً؟».

أود الردّ على ورقة راجيف بالنظر إلى اثنين من المصطلحات (أو بحالة واحدة مجموعة من المصطلحات) التي أخذها من **عصر علماني** وتوضيح ما الذي يجب تعديله في الفهم الضمني الذي يتتبعونه من وراء هذه المصطلحات، والذي يكون عادة غير ملاحظ. أفترض أنني سأتحدث في الغالب، ولكن ليس بشكل حصري، عن الفهم الضمني وراء استخدامي لهذه المصطلحات.

أولاً، أريد النظر إلى مصطلح «نزعة إنسانية حصرية». يريد راجيف تطبيق هذا المصطلح، على سبيل المثال، على ممارسي الطقوس الفيدية، الذين رأوا ذلك إجباراً عملياً للآلهة على جلب الخيرات لهم، وللبوذيين والجاينيين (أو لبعضهم على الأقل)، إضافة إلى آخرين في الألفية الأخيرة

قبل الميلاد. ولكن بالنسبة إلي، وربما إلى معظم الغربيين اليوم، هذا المصطلح سيُفهم بشكل عادي (وسأضع ذلك في صيغة الشرط لأنه مصطلح بالكاد يكون شائع الاستخدام) في ما يتعلق بما سمّيته «الإطار المحايث» (وهذا المصطلح أيضاً ليس شائع الاستخدام). الآن، أظن أن «الإطار المحايث» هو مصطلح يغطي جزءاً مهماً من المتخيّل الغربي الحديث. المجال «المحايث» الذي يفرضه لا يقصي الآلهة فقط بل أي نمط من الوجود وراء الموت. عندما أراد كانط إيضاح الشروط الأساسية المطلوبة للأخلاقية، فلم يذكر الحرية فقط بل الإله والخلود.

أعلم أن مصطلح «نيرفانا»(*) مفهوم من الصعب جداً إخضاعه لظروف معينة، ولكن يبدو لي أن البوذيين والجاينيين والآخرين تجاوزوا هذا الحد بتقديم مذاهبهم الخلاصية.

ولكن هذا ليس نقداً لادعاء راجيف، بل دعوة إلى الإمساك بما يستبطنه هذان الفهمان المختلفان للمصطلح. لماذا يجتمع «الإله» وما يمكن أن نسميه «تجاوز الموت» (transmortality) معاً كأمر مفروغ منه في التفكير الغربي، بينما ترسم الخطوط بشكل مختلف في حضارات أخرى؟

ربما يظهر جزء من هذا الجواب عندما ننظر إلى المصطلح الآخر ـ أو إلى مجموعة المصطلحات ـ الذي يحلّله راجيف هنا حول العلماني كفضاء مشترك يمكن أن يشجّع الفهم المشترك ويسمح بحركة سهلة بين مواقع دينية مختلفة. بنقاشه للشروط الثلاثة لهذه العلمانية ـ الثيولوجي والاجتماعي والسياسي ـ هناك عامل مهم هو التفكك النسبي لهذه الجوانب الثلاثة ضمن ما نفكر به على أنه حياة دينية. إذاً، وكما يشير، فإن الاختيار بين مذاهب خلاصية مختلفة لا يملي نمط الطقس الجماعي الذي يشارك به الشخص.

لكن هذه حقيقة أساسية في الأديان الموجودة على أساس «التمييز الفسيفسائي» والتي تنحو إلى «تجميع» محدّد، بحيث يكون اختيار المذهب الخلاصي (التوراة، أو عيسى المسيح، أو وحي محمد) هو اختيار للمجتمع الديني (بنو إسرائيل، الكنيسة، الأمة)، وما هي الطقوس المباحة من غير المباحة، وعادة ما تكون هذه الحدود محمية بشدة.

(*) [الجنة بالأديان الهندية] (المترجم).

هذا يضع تمييزاً صارخاً بين العوالم المسيحية والمجتمعات الإسلامية من جهة، وتلك المنحدرة من الالتفافات المحورية من جهة أخرى. يذهل الغربيون غالباً عندما يرون اليابانيين يقومون بطقوس الـ«شنتو» للمولودين الجدد، لكنهم يتزوجون باحتفال مسيحي، ثم يُدفنون بطقس بوذي.

غياب «التجميع الفسيفسائي» واحد من أكثر مصادر سوء الفهم للأديان الأخرى لدى الغربيين، حتى إنه يؤثر في تعريفنا للدين وبالتالي يشوشنا جداً (نحن الغربيين) عندما ننظر إلى المشهد الصيني. ولكن عندما نتجاوزه، نستطيع أن نرى لماذا لا يجتمع الإله والخلود بالضرورة معاً، وربما يمكن أن نحصل على استبصار أكبر مما وصفه راجيف بالعصر العلماني الهندي القديم، وكل هذا يفيدنا في هذا الكتاب.

ألفريد ستيبان

تواصل ورقة ألفريد نقاشاته القوية التي كان يطرحها على مدى عدد من السنين، والتي يمكن تلخيص دافعها الرئيس بثلاث فرضيات أساسية: (١) الأنظمة العلمانية أو اللائكية، التي يمكن أن تضمن التعايش المتساوي والسلمي في سياق التنوع الديني، يجب أن لا ننظر إليها بعد الآن من منظور النماذج المستقاة من التجربة الغربية فقط (٢) النظام العلماني الكفء، يمكن أن يعرف بما يسميه ستيبان «تسامحات متبادلة»، أو مبدئين أساسين: (أ) حكومة أو دولة يجب أن لا تهيمن عليها وجهة نظرة أي أحد، دينية أو معادية للدين، و(ب) يجب أن يكون هناك حد أقصى من الحرية أو تعبيرٍ وممارسةٍ دينيْن متوافقيْن مع المطلب الأول (أ). (٣) هناك عدة طرق كي يلبّي النظام الشرط (٢)، وكل مجتمع عليه أن يعتمد على تقاليده ومنظوره الأخلاقي، إضافة إلى أسلافه السابقين (ما يسميه آل «الماضي المفيد») ليضع حله الخاص للمشكلة.

أوافق بشدة على هذه الفرضيات ووجدت أن أعمال آل مفيدة جداً ومحفزة، خاصة بتقديمه للحقائق والحجج لمواجهة ردود الفعل على انعكاسات الإسلاموفوبيا التي تحصل في مجتمعاتنا الغربية، وتشجعها الحركات والأحزاب السياسية الإكزينوفوبية (xenophobic)(*).

(*) أي المصابة برهاب الأجانب (المترجم).

كما يرى ألفريد بوضوح أنه لا يوجد حل سياسي خالص، وقطعاً لا يوجد حلّ عسكري، لمشكلة كيفية خلق أنماط سياسية بناء على التسامحات المتبادلة في العالمين العربي والإسلامي. يجب أن يقوم بجزء كبير من هذه المهمة أشخاص ونقاشات ومفاوضات في المجتمع المدني، بما أن تطوّرات القرن العشرين تركت إرثاً كبيراً من الخوف وعدم الثقة بين الحركات الإسلامية وتلك الأكثر علمانية وقرباً من التنوع. كانت الحركات الإسلامية ذاتها مسؤولة عن قسم كبير من هذا، لكن تصرفات الحكومات العلمانية السلطوية في العالم العربي وتركيا فاقمت الأزمة. الأخبار الجيدة أن هناك إدراكاً متنامياً على كلا الجانبين أن هذا الخوف عقيم ولا يمكن أن يؤدي إلى حل سلمي وديمقراطي، وأن قليلاً من تسوية الخلافات هي ضرورة حتمية.

تطور تركيا، والآن تونس، يعطي دافعاً للأمل إضافة إلى النماذج اللاحقة المحتملة، على الرغم من أن الربيع العربي في الأماكن الأخرى إما في وضع حرج أو يواجه مشكلات، بمستقبل غير واضح لمصر، أو ذلك الذي يبدو أكثر خطراً ومأسوية في سوريا.

لحسن الحظ، عَمَلُ آل، سواء وحده أو مع خوان لينز، أوضح بشكل كبير شروط الانتقال الناجح للديمقراطية بناء على التسامحات المتبادلة، ووضع خطوات يمكن اتخاذها وتضع أساساً لـ«خارطة طريق»، لو استخدمنا هذه العبارة التي أسيء استخدامها كثيراً خلال الدرب المضطرب والإشكالي للانتفاضات العربية.

سليمان بشير ديان

تحدد ورقة سليمان مباشرة الإشكالية التي يجعلها آل مركزية، بإيجاد نمط بديل من العلمانية متكيف مع المجتمعات غير الغربية. إحدى الدوغماويات المقدرة المنتشرة في الغرب هي أن ما يسميه بشير بـ«التوفيق» بين الوجهات الفلسفية والدينية المختلفة يمكن أن يحصل فقط إذا خلقنا مجالاً محايداً وخاصاً بين كل الأديان. هذا قوي خاصة في نقاش اللائكية في فرنسا، حيث تُسمع جملة «مساحات الجمهورية» (Les Espaces de la République) التي يفترض بها أن تكون خالية من الرموز الدينية. لكنّ أفكاراً

مشابهة ظهرت في الولايات المتحدة، كما نستطيع أن نرى في مقترح جون راولز (الذي سُحب مؤخراً) بأن النقاش العام يجب أن يتم باستخدام لغة خالية من المرجعيات الدينية.

يظهر حديث بشير حول الإسلام في غرب أفريقيا، وخاصة في السنغال، نموذجاً مختلفاً نسبياً. هذا النموذج الذي تحتاج فيه نزاهة الحياة الروحية إلى حذر كبير من أن تعرّف الدولة بالدين. تتطلب شروط التقوى الأصيلة أن يكون الشخص قادراً على الوقوف على مسافة من السلطة السياسية، وبالتالي فإن ادعاء «إسلامية» يجب أن يعامل بتحفظ تشكيكي.

في سياق سياسي، حيث تتم الحياة الدينية في الأخويات الصوفية، والتي يتعايش بها عدد من هذه الأخويات في الفضاء السياسي ذاته؛ فإن لدينا ظرفاً للائكية مختلفة نسبياً عن تلك المقدّمة في النسق الفرنسي. هذا ليس للقول إن اللائكية الفرنسية لا يمكن أن تُؤَوَّل بشكل مفتوح يبتعد عن محاولات تهميش الدين ويحترم الحرية السياسية. نحن نرى هذا النوع من الأنظمة مدافعاً عنه في أعمال جان بوبرو (Jean Baubérot)، الذي يقتبس منه بشير. لكن الفكرة الأصلية وراء النمط الفرنسي مختلفة بالتأكيد عن التي نجدها على سبيل المثال في السنغال.

في الحالة الأخيرة، النموذج الدافع ليس مرتبطاً جداً بالحيادية تجاه عدم التعرض للأديان، وعدم التعرض الفعلي لها؛ بل يُعزز بنموذج المسار الروحي المناسب. هذا يعني أنه يمكن أن يوفق بسهولة بين الاعتراف بمجتمعات دينية مختلفة، يمكن أن تحتفي بوجودها في المجتمع، من دون تهديد حيادية الدولة أو إنصافها.

بعض الجوانب، تبدو مثل الفصل الأمريكي الأصلي، الذي بدأ مع رفض «التعديل الأول» لكنيسة رسمية على المستوى الفدرالي. كان هذا ينظر إليه كمقياس لحماية الحرية الدينية. لكن ما تمّت حمايته بذلك كان كنيسة رسمية على مستوى الدولة.

ما تظهره ورقة بشير هو أنه حتى المدافعة الأقوى عن الحرية الدينية والمساواة لا يمكن أن تأتي من دين خارجي، بل قد تكون فهماً للتقوى مع شعور عميق بها. الفهم الذي ينطلق منه بشير في كلامه معاكس بعمق

للـ«إسلام السياسي»، الذي يفهم على أنه المذهب الذي يقدم فيه الإسلام نسقاً للدولة يفوق كل الأنساق الأخرى وهو إلزامي بدرجة ما على المسلمين. العالم كله لديه مصلحة بمعرفة كيفية الحل النهائي لهذا الاختلاف في العالم الإسلامي.

أثناء ذلك، من المحرِر فكرياً رؤية أن هناك قواعد أخرى محتملة لمجتمع ديمقراطي متنوع ومتساو. من الواضح أن محاولة بناء عالم يمكن أن تنمو فيه ديمقراطيات كهذه وتتعايش يعتمد على قدرتنا على إدراكنا واعتزازنا بهذه التعددية في وجهات النظر، والتي تتضمن العلمانية الهندية التي اكتشف راجيف بعض جذورها الأعمق في العصر العلماني القديم، إضافة إلى نظام بشير المدفوع صوفياً للتوفيق، ونماذج أخرى التي على العلماء الغربيين اكتشافها.

عبد الله أحمد النعيم

مقالة عبد الله مرتبطة تماماً بهذا المشروع لتحديد أسس بديلة لمجتمع متنوع وديمقراطي، وفي حالته كما في حالة بشير، مجتمع مؤسس على التزامه الجوهري كمسلم. مجتمع كهذا يتطلّب نوعاً من العلمانية، ولكن هذا النوع لا يتشكّل بمحاولة تنحية الدين أو منع تقديم الأسباب المؤسسة دينياً في النقاش العام، بل يتطلب حيادية الدولة بين التصورات الدينية والفلسفية المختلفة:

«بما أن المواطنين الذين ليسوا متدينين أو منظمين للضغط على الدولة كمجتمعات دينية يجب أن يحصلوا على احترام متساوٍ لأفكارهم ومصالحهم، فإن الدولة وأجهزتها يجب أن لا تقع تحت سطوة مجتمع ديني مهما كان حجمه وأعداد المنتسبين إليه».

عبد الله متمسك بأنه يستطيع، ويجب عليه، أن يلتزم بهذا المبدأ كمسلم، لأن تحديد الدولة بأي دين سينتهك حرية جوهرية يملكها كل إنسان. بالنسبة إليه، هذا مبدأ جوهري في الإسلام، وهو يستثني احتمالية الدولة الإسلامية تحت التعريف المنتشر لهذا المصطلح، وهي الدولة التي تطبق بالقهر تعريفاً محدداً للشريعة. واجب المسلم هو العيش بحسب الشريعة

بأفضل ما يستطيع فهمه: «أن تكون مسلماً هو أمر قائم على مسؤولية فردية شديدة يحملها كل المسلمين، ويجب على كل مسلم أن يعلم ما المطلوب منه في الشريعة ويلتزم به». الدولة المسلمة بتأويلها المعتاد تصادر حق فعل ذلك.

يعتقد عبد الله أن هذا الفهم لعلمانية ملهمة من الإسلام يقاوَم بسبب هيمنة النظرة المسيطرة للفلسفة الغربية في المجتمع ما بعد الاستعماري. يرى إشارة إلى ذلك في القبول الواسع في المجتمعات المسلمة لفكرة علمانية تعرف بهدفها باستبعاد أو تنحية الدين، وتحت هذا التعريف تُرفض العلمانية غالباً في هذه المجتمعات.

لكن عبد الله قد يوافق معي على أن مدى هذا التأثير الغربي يتجاوز تعريف العلمانية. كما يشير، فإن القرون الأخيرة شهدت تضييقاً راديكالياً على أنماط مقبولة من حياة المسلم. هيمنة السودان تحت الحكم التركي - المصري في القرن التاسع عشر فرضت تصوراً حرفياً «مناقضاً للإسلام الصوفي المتجذّر في مجتمعات أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى». عززت كثير من الحركات السلفية هذه النزعة للفهم الحرفي للنص غير الودودة مع الصوفية. لكن هذا أصبح مهماً بشكل خاص جنباً إلى جنب مع الفهم المأخوذ من الغرب للدولة الحديثة، والمؤسس على فلسفة مقبولة عالمياً تربط كل مواطنيها.

كان هذا يعني أن المقاومين للحكم الاستعماري الملهمين من الإسلام يمكن أن يخلصوا بسهولة إلى أن مبدأ الدول المتحررة ما بعد الاستعمارية يمكن ويجب أن يكون الإسلام نفسه. وتم دفع هذا بحركات إسلامية، مثل الإخوان المسلمين، الذين رأوا الإسلام جواباً للأسئلة ذاتها التي تسعى الليبرالية والشيوعية والاشتراكية للإجابة عنها، ولكن هذه المرة بحسب الصيغة الصحيحة والمؤيَّدة إلهياً.

هدّدت هذه الالتفافة باختزال مأسوي للتنوع المقبول داخل الإسلام نفسه حيثما يصل نظام إسلامي إلى الحكم. وبالفعل، لقد رأينا ذلك في النمط الشيعي في الثورة الإيرانية، وما زلنا نراه في النمط السني في باكستان. يبدو أن هذا الفهم الأساس لما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية ما زال

يربك ما بعد الربيع العربي في مصر وتونس، وبالطبع، فهو يحوم في أجواء الحرب الأهلية السورية.

يمكن المجادلة بالفعل أنه لا يوجد مخرج للأزمة الراهنة في مجتمع مثل مصر إلا بانتشار مفهوم للعلمانية بناء على الأسس التي اقترحها عبد الله. وهذا يتطلب ما يسميه «تحرراً ذاتياً أصلياً»، ليس فقط من القبول غير الواعي للأنماط الغربية، بل من الإغراءات الخطيرة للإسلام كأيديولوجيا متشددة، يبدو أن الله أو الحرية الإنسانية لا يؤديان فيها دوراً مهماً.

عقيل بلغرامي

هنا مرة أخرى، هناك تواصل مهم مع المساهمة المناقَشة تواً. عقيل معني جداً بقراءته لغاندي بالحاجة الملحة إلى مقاومة رؤية معينة مهيمنة. ولكن لا هو ولا غاندي يريان هذا ببساطة رؤية الغرب. لقد كانت هي النظرة المدعومة والمفروضة من القوى الاستعمارية التي كانت غربية. لقد كانت وما زالت النظرة المسيطرة في الغرب، ولكنها ليست النظرة الوحيدة التي ظهرت هناك، ويمكن إيجاد عناصر مضادة لها في التقاليد الغربية القديمة، كتلك التي ظهرت في الحضارة الهندية.

بالنظر إليها من هذه الزاوية، فإن حجج غاندي في **هند سواراج** يمكن فهمها بشكل جوهري على أنها معادية للحداثة، حيثما كان نمط الحياة (الصناعية، الرأسمالية المعولمة) الذي نعيشه في تصاعد، وليست معاداة مطلقة في جوهرها أي «هندي» ضد «غربي».

وعندما نبحث في التغيرات التي كان غاندي يقاومها، بالتشكل الذي يقترحه عقيل، نستطيع أن نجد لهذه المقاومة صدى في نزعات راهنة لفكر راديكالي في عصرنا الحالي. هناك أربعة تحولات كانت قد تبينت: (١) «كيف ومتى تغير مفهوم الطبيعة عندنا إلى مفهوم الموارد الطبيعية؟». (٢) «كيف ومتى تغير مفهوم البشر (سكان الطبيعة) عندنا إلى مفهوم المواطنين؟». (٣) و«مفهوم الناس إلى مفهوم «السكان»؟. (٤) كيف تغير مفهوم «معارف نعيشها» إلى مفهوم «تجربة نحكم بها»؟».

الرقم (١) يذكرنا بمارتن هايدغر (Martin Heidegger)، والرقمان (٣)

و(٤) يستدعيان إلى الذهن ميشيل فوكو. لكن الرقم (٢) قد يبدو ممتازاً؛ إذ إن واحداً من قيمنا الراسخة في الديمقراطية هي المواطنة. ولكن ونحن نتابع النقاش نرى أن ما يهاجمه عقيل هنا هو الدول الحديثة، مبرراً ذلك بأنها الأداة الشائعة للدولة المسيطرة، وبالتالي فهي تهديد قائم لتنوع أشكال الحياة المستمرة بالانبثاق في الوقت نفسه من هذه البيئة المعادية. الرقم (٢) بذلك مرتبط بالرقم (٤)، بآليات التحكم، وتدفع نوعاً من تجانس هويات موازٍ كما رأينا، لما يتضمنه «الإسلام السياسي» في العالم الحديث.

يدعو عقيل هنا إلى نمط راديكالي جداً لفكرة عبد الله من «التحرر الذاتي الأصلي»، راديكالي بمعنى أنه يقطع مع القواعد المؤسسة للاقتصاد العالمي نفسها ونظام الدولة الذي نعيش فيه (أو تحته). ولذلك فإن رد فعلنا الأول الطبيعي قد يكون اليأس، نظراً إلى أن هذا النقد يخاطبنا على الإطلاق (وأعترف أنه يخاطبني).

لكنْ هناك شيئان مباشران ينافحان عن إسقاط ما قاله عقيل لأنه غير عملي. **الأول** هو أن هذه السطور من النقد لها جاذبية عميقة وواسعة، فهي تتحدث إلى أعداد مهولة من الناس في عالمنا، حتى إلى أولئك الذين سيتجاهلونها بسرعة بعد أن يتحركوا بها لأنها غير قادرة على أن تؤدي إلى فعل عملي مؤثر. النقطة **الثانية** هي أن النزعات تجاه الطبيعة: التحكم بالبيئة، والنمو الاقتصادي، والسيطرة البيروقراطية على الفعل الإنساني الجماعي التي يواجهها هذا النقد ستأخذنا بالغالب (كإنسانية بشكل عام) إلى مجموعة من المشاكل الفظيعة إذا استمرت بالهيمنة على حياتنا. ولذلك، لا لسبب آخر، فإن لدينا دافعاً قوياً لفهم أفضل لما تتكون منه هذه الانتقالات، وما يمكن أن يعكسها أو يلويها باتجاهات جديدة.

المساهمون

د. عبد الله أحمد النعيم: أستاذ كرسي تشارلز هاورد كاندلر للقانون، والأستاذ المشارك في كلية إيموري للفنون والعلوم، في جامعة إيموري، وباحث رئيس في «مركز دراسة القانون والدين». النعيم مؤلف كتاب: **من هو المسلم الأمريكي؟** (٢٠١٤)، **المسلمون والعدالة الدولية** (٢٠١١)، **الإسلام والدولة العلمانية** (٢٠٠٨)، **الدستورية الأفريقية ودور الإسلام** (٢٠٠٦)، و**نحو إصلاح ديني إسلامي: الحريات المدنية، وحقوق الإنسان، والقانون الدولي** (١٩٩٠). تتضمن الكتب التي حرّرها **حقوق الإنسان تحت الدساتير الأفريقية** (٢٠٠٣)، **قانون الأسرة الإسلامي في عالم متغير: مصدر عالمي** (٢٠٠٢)، **التحول الثقافي وحقوق الإنسان في أفريقيا** (٢٠٠٢)، و**حقوق الإنسان بمنظورات عابرة للثقافات: البحث عن إجماع** (١٩٩٢). نشر أكثر من ٧٠ مقالة وفصلاً حول حقوق الإنسان، والدستورية والإسلام، والسياسة في البلدان الأفريقية والمسلمة. تتضمن مشاريع النعيم البحثية وحصول المرأة على ملكية الأرض في سبعة بلدان أفريقية والتحكّم، ودراسة عالمية لقانون الأسرة الإسلامي، وبرنامج زمالة في الإسلام وحقوق الإنسان. أرشيف المواقع لكل هذه المشاريع الثلاثة ما زال متاحاً (على الرغم من أنه لم يعد يحدّث أو تتم مراجعته)، على:

<https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/project-archive/>.

راجيف بهارجافا: رئيس «معهد الفكر الهندي» في «مركز دراسة المجتمعات النامية» (CSDS) في دلهي، حيث عمل كرئيس منذ ٢٠٠٧ ـ ٢٠١٤، كما عمل بروفسور في مركز الدراسات السياسية في جامعة «جواهر لال نهرو»، نيو دلهي (١٩٨٠ ـ ٢٠٠٥). تتضمن منشوراته **الفردانية في علم**

اجتماعي (١٩٩٢)، **ما هي النظرية السياسية ولماذا نحتاج إليها؟** (٢٠١٠)، **ووعد ديمقراطية الهند العلمانية** (٢٠١٠). تتضمن كتبه المحررة: **العلمانية ونقدها** (١٩٩٨).

عقيل بلغرامي: أستاذ كرسي سيدني مورغنبسر للفلسفة في جامعة كولومبيا، حيث يعمل بروفيسور في «لجنة الفكر العالمي» و«مدير معهد الدراسات الجنوب آسيوية». تتضمن منشوراته كتب **الاعتقاد والمعنى** (١٩٩٢)، **معرفة الذات والاستياء** (٢٠٠٦)، **الثقافة الديمقراطية** (٢٠١٢)، **العلمانية والهوية والسحر** (٢٠١٤). سينشر كتابين قصيرين في المستقبل القريب: **من هو المسلم؟**، و**نزاهة غاندي**. يعتمد عمله طويل الأمد على العلاقات بين الفاعلية والقيمة والعقل العملي.

سليمان بشير ديان: بروفيسور اللغة الفرنسية والفلسفة في جامعة كولومبيا. درس لعدة سنوات في جامعة «الشيخ أنتا ديوب»، داكار (السنغال)، وجامعة نورث وسترن. كتابه **برغسون ما بعد الاستعمار: الزخم الحيوي في فكر سنغور ومحمد إقبال** حصل على جائزة «دغنان بوفريه» من أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية الفرنسية عام ٢٠١١. كما تلقى جائزة إدوارد غليسانت عن عمله عام ٢٠١١.

سوديبتا كافيراج: بروفيسور السياسة الهندية والتاريخ الفكري في جامعة كولومبيا. درس لسنوات في "SOAS" جامعة لندن، وجامعة «جواهر لال نهرو» في نيو دلهي. كان باحثاً في كلية سان أنطوني، في أكسفورد، وبروفيسور زائراً في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، وجامعة شيكاغو، وSciences Po في باريس. وهو مؤلف كتاب **الوعي غير السعيد: بانكيمتشاندرا تشاتوبادهياي وتشكل الخطاب الوطني الهندي** (١٩٩٥)، **التأسيس المتخيل للهند: السياسة والأفكار** (٢٠١٠)، **مسارات الدولة الهندية** (٢٠١٠)، **سحر الديمقراطية والهند** (٢٠١١)، **اختراع الحياة الخاصة** (٢٠١٥)، وكان محرراً مساعداً مع سونيل خلناني: **المجتمع المدني: التاريخ والإمكانات** (٢٠٠١).

كلاوديو لومنيتز: أستاذ كرسي عائلة كامبل للأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا. وهو مؤلف **الموت وفكرة المكسيك، المكسيك العميقة، المكسيك**

الصامتة: **أنثروبولوجيا القومية**، و**مخارج المتاهة: الثقافة والأيديولوجيا في المجال المكسيكي**. آخر كتبه: **عودة الرفيق ريكاردو فلوريس ماغون** (٢٠١٤) وهو حول النفي والأيديولوجيا والثورة.

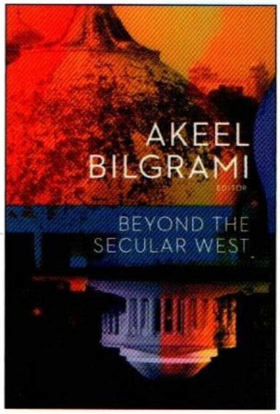
ألفريد ستيبان: أستاذ كرسي والاس ساير للحكومة في جامعة كولومبيا، والمدير المؤسس لـ«مركز دراسة الديمقراطية والتسامح والدين»، ومساعد مدير «معهد الدين والثقافة والحياة العامة». ألف وحرر عدداً كبيراً من الكتب، منها **نقاش السياسات المقارنة** (مطبعة جامعة أكسفورد: ٢٠٠١)، وألف مع خوان لينز ويوجندرا ياداف: **الديمقراطية في مجتمعات متعددة الوطنيات: الهند وأنظمة حكم أخرى** (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، ٢٠١٠). وفي عام ٢٠١٢، تلقى جائزة «كارل ديوتش» من «رابطة العلوم السياسية الدولية».

تشارلز تايلور: البروفيسور الفخري للفلسفة في جامعة ماكغيل. آخر منشوراته تتضمن **متخيلات اجتماعية حديثة** (٢٠٠٤)، **عصر علماني** (٢٠٠٧)، و(مع جوسلين ماكلور) **العلمانية وحرية الوعي** (٢٠١٢).

بيتر فان دير فير: مدير معهد ماكس بلانك لدراسة التنوع الديني والإثني، وهو أستاذ متميز في جامعة أوتريخت. يعمل على الدراسة المقارنة للدين والوطنية في الهند والصين. وهو مؤلف ومحرر عدة كتب، آخرها **الروح الحديثة لآسيا** (برنستون ٢٠١٤)، **دليل الدين في المدن الآسيوية** (كاليفورنيا، ٢٠١٥)، و**قيمة المقارنة** (دوك ٢٠١٦).

هذا الكتاب

ما وراء الغرب العلماني



ما طبيعة العلمانية في البلدان التي لم تكن تسودها المسيحية، مثل الصين والهند والشرق الأوسط وأفريقيا؟ إلى أي مدى تُعتبر العلمانية مفروضة من قِبل الحكم الاستعماري؟ كيف تتوافق مع الثقافات الدينية المحلية في أفريقيا، وكيف تعمل مع الأشكال المحلية للسلطة والحكم في أمريكا اللاتينية؟ هل تطوّرت العلمانية الحديثة؟ وهل تعني دائماً التقدّم؟

هذا الكتاب هو امتداد حيوي لكتاب تشارلز تايلور **عصر علماني**، الذي قام فيه بتأريخ شامل ومتأصّل لظهور العلمانية في العالم المسيحي اللاتيني، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات التي كتبها علماء من مجالات متنوّعة بحسب جوانبهم المعرفية المختلفة والتي تبحث في موضوع العلماني في أجزاء متنوّعة من العالم ما وراء العالم المسيحي. كما إن هناك موازنة مضيئة بين نقاط الانجذاب والانطلاق من الجذور الجينيالوجية للعلماني في أوروبا، وفي الوقت نفسه أيضاً العمل على التوسّع في الازدهار المحلي للعلمانية بشروط مستقلّة نسبياً. يتوزّع الكتاب في تسع مقالات وينتهي بدراسة تمثّل ردّ تايلور على كل مقالة.

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-171-4
9 786144 311714

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com